

Raimon Panikkar

EL ESPÍRITU DE LA POLÍTICA

Homo politicus



RAIMON PANIKKAR

El espíritu de la política

Homo politicus

TRADUCCIÓN DE ROBERT TOMÁS CALVO

EDICIONES PENÍNSULA

BARCELONA

Diseño de la cubierta: Enric Jardí.

Primera edición: marzo de 1999.

Peu de la Creu 4, 08001-Barcelona.
E-MAIL: correu@grup62.com
INTERNET: http://www.peninsulaedi.com

Fotocompuesto en V. Igual s.l., Còrsega 237, baixos, 08036-Barcelona.
Impreso en Hurope s.l., Lima 3, 08030-Barcelona.
DEPÓSITO LEGAL: B. 6.083-1999.
ISBN: 84-8307-191-6.

Τὸ πολιτικὸν ἀνθρώπῳ δαίμων

RAIMON PANIKKAR

Ni la huida del mundo ni el activismo mundano salvarán al hombre ni al mundo. Es por la actividad metapolítica por lo que el hombre llega a su plenitud (es salvado), al participar de manera única en la edificación del Cuerpo cosmoteándrico de la realidad.

CONTENIDO

NOTA

¿Qué es lo metapolítico? Es el fundamento antropológico de lo político. Esta obra estudia la relación trascendental entre la política y lo que la sustenta y la funda: el sentido de la vida. Esta relación es trascendental porque es constitutiva de la vida. En cualquier actividad humana yace, como oculto, el misterio de la vida. Lo metapolítico restaña el corte entre la actividad política y el resto de la vida humana. La realidad no es ni monista ni dualista. Lo metapolítico es el lugar de encuentro entre la actividad política del hombre y su destino final (sea cual fuere el nombre que se le dé); es el punto de intersección del hombre en el todo.

¿Cómo descubrir esta dimensión? ¿Y cómo, tras haberla descubierto, adoptar una actitud realista, es decir cómo, en una sola visión, abarcar todos los aspectos de la realidad, incluida la cosa pública, e integrar esta última sin rechazarla? Se trata de descubrir, en el ser humano, un núcleo que lo vincule a lo político, a la *polis*, pero que la técnica política no agote. Todo hombre forja su propio destino—su salvación—en el campo de lo político cuando descubre el sentido metapolítico de su actividad humana. A partir de un recorrido histórico desde la formación de la *polis* griega hasta nuestros días, el presente estudio intenta poner de relieve la naturaleza de lo metapolítico y describir esta dimensión en el contexto de nuestra época.

PREFACIO

EL DAIMÔN DE LA POLÍTICA

ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων
HERACLEITOS, fr. 119.

La historia no es toda la realidad: existen dimensiones de lo real e incluso del hombre que escapan a la historia. Pero la historicidad es inseparable de lo real. Toda la realidad, como afirma el Veda (Atharva Veda XIX, 53-54), está sometida al imperio del tiempo, a menos que la partamos en dos. Pero ¿quién podría realizar la escisión? A menos que se decrete que lo eterno es irreal o que lo temporal es ilusorio. ¿Y quién sería el juez imparcial capaz de decretarlo? De forma análoga, la política no es todo el hombre. Hay dimensiones del ser humano que no pertenecen a lo político, pero que le son inseparables. Denomino metapolítico a este punto de encuentro entre la dimensión política y el hombre en su totalidad.

La historia humana no se reduce a una sucesión de guerras. La actividad política no consiste exclusivamente en un conjunto de maniobras para alcanzar el poder. Las guerras forman parte de la historia; las luchas por el poder también forman parte de la política. Pero hay algo más, que no es un «plus», un factor aditivo, ya que es un elemento constitutivo de lo político. Aquí tocamos lo metapolítico.

En la actividad política, el hombre tiene éxito y se realiza o fracasa y se siente frustrado; forja su propio destino al que no puede sustraerse. La política no es una especialidad de los políticos y menos aún de los politólogos. Es el patrimonio[1] del hombre, puesto que es la política lo que nutre la vida del hombre en

1. En francés, *apanage*, del latín *ad panem*.

tanto que es inseparable de lo metapolítico. La vida humana es una existencia política en la medida en que, en el fondo de la política, está lo metapolítico. Incluso el *samnyâsin* ('renunciante, asceta, monje errante') más cósmico es incapaz de sustraerse a ello. Alcanza su *moksa* ('liberación') al liberarse de los demás. La existencia de los otros, de los que le reconocen, sin que por ello forzosamente le hayan de conocer, es esencial para el *samnyâsin.* No es únicamente el *dharma* ('el orden cósmico, la religión y sus prácticas'), sino también el *karma* ('la acción sagrada, el resultado de las acciones en el orden cósmico') lo que sostiene al mundo.

La actual situación mundial exige «la movilización de los ciudadanos», nos dicen. Pero no se trata aquí de la toma de una Bastilla llamada «Tierra»; se trata de una toma de conciencia llamada «metapolítica». No se trata de una lucha por el poder político; se trata más bien de una lucha—léase de una ascesis—para una conciencia plenaria del ser humano para la superación de la dicotomía de lo individual y lo colectivo, e incluso la de lo humano y lo divino—sin abolir sin embargo las distinciones. Las tensiones secular-sagrado, laico-clerical, creyente-no creyente, así como las dialécticas amo-esclavo, masculino-femenino, no pueden ser negadas, pero deben integrarse en un todo, sin caer sin embargo en una indiscriminación amorfa.

La realidad no es monista ni dualista. Las polaridades de lo real se mantienen gracias a su carácter trinitario. Lo metapolítico designa el lugar de encuentro de la actividad política del hombre y de su destino final (sea cual sea su nombre); designa el punto de inserción del hombre en el todo.

El lema de nuestro estudio nos habla del *ethos.* Literalmente: «La ética para el hombre [es su] espíritu». *Daimôn* es lo que constituye la auténtica personalidad del hombre, lo que le da su característica más profunda y distintiva. *Ethos* es aquí la naturaleza incomunicable de cada persona, su carácter, su dignidad, su «eticidad». La ética no es la costumbre, la rutina, lo que los demás hacen o han hecho, sino lo que se es: lo que se es verdade-

ramente, y no lo que se querría ser. Es por esto por lo que este *ethos* sólo se manifiesta en o a través del *daimôn* del hombre, en el decurso de su vida, en su destino. El *daimôn*, que en griego puede ser femenino o masculino, pero no neutro, es para el hombre su espíritu y su alma, su demonio y su ángel, su perdición y su salvación, lo que le mueve o lo que le posee, el tesoro que encuentra al nacer y la herencia que deja tras su muerte; lo que le proporciona felicidad (εὐδαιμονία), y también su opuesto, la infelicidad (κακοδαιμονία), donde el δαίμων es el destino del ser humano al que no puede escapar, puesto que el hombre es un poseso (δαιμονάω significa 'estar poseído'). Mediante su *daimôn* el hombre ejerce su actividad entre sus semejantes, que encamina sus pasos hacia el reino de los cielos o el de la tierra, hacia el mundo de las ideas o el de las máquinas, hacia el firmamento de la belleza o al océano de las ambiciones. Incluso si quiere huir «sólo con el Solo»,[2] debe caminar sobre la tierra de los hombres, incluso si reniega de ella y llega hasta el extremo de negar su existencia. El *nirvana* es la extinción de lo político del mismo modo que el *samsâra* es su dinamismo—y los sabios de la tradición budista *mâdhyamika* nos dicen que la identidad *nirvana-samsâra* está por encima del orden de lo mental; apuntan a lo metapolítico. Los que creen en Dios a menudo lo llaman Providencia. Creen en un Dios político. Los que no creen en Él intentan descubrir el sentido del caos o de la evolución—fuera de lo cotidiano, es decir, en lo trascendente; también están en el dominio de lo metapolítico. La raíz de la palabra *daimôn* sugiere la idea del destino; y el sentido original de la palabra πόλις, 'la ciudad', sugiere un lugar de refugio. En la política el hombre busca su destino. Encuentra en ella un refugio—y al mismo tiempo quiere protegerse de ella—el hombre, ese ser que aspira ardientemente a su libertad, a su liberación, a su salvación, y a la vez tiene miedo, como si quisiera prohibirse alcanzarla. Así podría hacerse una traducción modernizada de la frase de Heracleitos: el *ethos*,

2. «Solo cum Solo» (Plotinus).

como actividad política del hombre, sería su demonio, sería demoníaca. La política podría interpretarse entonces como el *daimôn* griego, y también como el demonio hebreo.

Pero *corruptio optimi pessima*. La interpretación de lo político como «la actividad destinada a conquistar el poder y, una vez conquistado, ejercerlo»,[3] y por lo tanto la degeneración de un nombre, que ni siquiera Machiavelli se había atrevido a utilizar, ha hecho posible que pudiera hacerse un diagnóstico tan penetrante como el de Jacques Ellul, por ejemplo, al denominar a «la política moderna lugar de lo demoníaco». La política moderna, al penetrar en todos los dominios de la actividad humana, lo ha «demonizado» todo, ha mediatizado el pensamiento, ha creado una realidad ilusoria, ha tramado un *Ersatz* de salvación, etc. Satán pudo seducir a Adán y Eva al decirles que serían como Dioses porque la divinización forma parte del destino mismo del hombre. La política ha podido presentarse como la salvación del hombre porque, efectivamente, el hombre debe alcanzar la salvación. No basta con exorcizar la política. También hay que reencontrar su sentido original. No seréis *como* Dioses, no porque seáis los condenados de la tierra, sino porque estáis llamados a compartir la naturaleza *misma* de Dios: porque vosotros mismos seréis Dios. La política puede ser demoníaca, pero el mismo diablo es un ángel caído: Lo metapolítico ve el ángel en el diablo sin negar, por otra parte, la realidad de la caída.

Nuestra andadura no será teológica. No quiere exorcizar sino comprender: No será ni racionalista ni abstracta.

Recientemente se ha escrito que «... the more we think about thinking, the less we think about politics»[4] ('... cuanto más se piensa acerca del pensamiento menos se piensa acerca de la política'). En efecto, en la medida en que el pensamiento del pensamiento se reduce a una reflexividad abstracta y el pensamiento interpretado como cálculo puede desgajarse impunemente de

3. *Cf.* Ellul, 1978, p. 101. 4. *Cf.* Barber, 1988, p. 3.

la realidad; ciertamente, en un ambiente idealista que admite la dicotomía entre saber y hacer (teoría y praxis).

No en una visión contemplativa de la realidad, donde el pensamiento del pensamiento no está vacío y donde no se piensa un pensamiento autónomo, sino donde se tiene una conciencia crítica de la actividad política inteligente, es decir del hombre que se cuestiona su actividad política en tanto que actividad surgida de su ser, enraizado él mismo en lo real.

Lo metapolítico no es un pensamiento acerca del *pensamiento* político, sino un pensamiento sobre la *actividad* política, en tanto que esta actividad, por el hecho mismo de ser humana, es ya consciente, y por lo tanto abierta a la reflexión y a la crítica. Pero no vamos a detenernos en discusiones sobre el pensamiento político. Quisiéramos poner de relieve las raíces de esta actividad humana que, hundidas en la tierra de la naturaleza humana, la hacen crecer y elevarse hasta el cielo.

He aquí el horizonte de lo metapolítico: las páginas siguientes reflejan algunos rayos de su aurora.

Kodaikkanal.
Natividad, 1990.

REINVENTAR LA POLÍTICA*

QUÉ ES LA INTERCULTURALIDAD

1. *Lo intercultural*, de lo que tanto se habla hoy, no es un turismo cultural, es decir, un darse cuenta de que los otros existen, que son interesantes y tienen algo que decirnos. Dicho brevemente y de manera fenomenológica, el conocimiento del otro es muy im-

* Estas páginas se basan en una conferencia pronunciada en Città di Castello en septiembre de 1990.

portante para el conocimiento de uno mismo, pero no sirve para conocer al otro, por el simple hecho de que el otro no se conoce como otro sino como sí mismo. Por lo tanto el conocimiento del otro es *nuestro* conocimiento del otro, se realiza en el conocimiento de nuestro sí mismo, no es conocer *aquel* sí mismo que no se piensa a sí mismo como otro. Como ya señalábamos, hay todo un problema metodológico que nos obliga a afirmar que lo intercultural no equivale a mi conciencia de las otras culturas, a la integración dentro de la cultura actualmente predominante de todas las riquezas que tienen otras culturas. No quiero hablar ahora en términos demagógicos de la expoliación de las riquezas espirituales como antes fue la expoliación de los materiales, pero creo que el mito de la expansión se ha insinuado incluso en los arquetipos más ocultos de la cultura occidental, que ha vivido siempre bajo el símbolo del *desarrollo.* Hace quinientos años se produjo en Europa un gran desarrollo que se llamó «la Conquista».

2. *No existe lo transcultural.* Desde el momento que hablo, hablo una lengua, transmito un conjunto de cosas que ya me integran en una cultura, no importa si se trata de una subcultura o de una cultura todavía bastante nueva: si no tuviéramos una cultura común, el lenguaje, la comunicación no serían posibles. Esta especie de matriz que permite la comunicación es la base fundamental de la cultura. Lo intercultural no debería por lo tanto ser mi estudio de otras culturas, mi conocimiento como occidental de Oriente, como cristiano del hinduismo, como capitalista liberal de la ideología socialista colectivista, sino, precisamente, el cambio de gafas. No se trata de ampliar mi esfera de conocimientos, de no limitarme al eurocentrismo y de pensar que también fuera haya cosas interesantes para saber, sino de cambiar las categorías mismas. Deberé usar «las categorías» del otro para ver la realidad y, fundamentalmente, mi realidad. Se trata, por consiguiente, de un cambio de gafas pero no de perspectiva. No es únicamente una ampliación geográfica o cultural, no es ver a los otros, sino es ver, o intentar ver, con los ojos de los otros, para po-

der tener con estas nuevas gafas una visión más completa y más convincente de la realidad. Nos encontramos frente a un conjunto de problemas metodológicos y filosóficos de primera importancia que no pueden olvidarse, pero sobre los que ahora no puedo detenerme.

Por ello me he permitido introducir, en el mundo de los llamados intelectuales, una nueva hermenéutica para los estudios interculturales. La palabra *hermenéutica,* que puede parecer un poco sofisticada, un poco extraña, es bella porque proviene de la mitología. El dios Hermes, del que deriva hermenéutica, es el mensajero de los Dioses, el que lleva los cotilleos de Palas Atenea a los otros Dioses y hace saber que Zeus no es tan bueno como parece. No sé si se podrá decir que hermenéutica signifique periodismo, de todos modos los académicos lo traducen por *interpretación.* Actualmente se utilizan tres hermenéuticas, o mejor, hay dos y yo intento introducir una tercera.

La primera hermenéutica o interpretación es la que hacen los padres a los hijos, el maestro a los estudiantes, el que sabe un poco más al que sabe un poco menos y que explica, por ejemplo, cómo funciona un motor a reacción. Explico, interpreto, reduzco la distancia entre un sujeto consciente y un objeto que hay que conocer. Es la hermenéutica que se podría llamar *morfológica.* Extraigo del tesoro de conocimientos de mi tradición un sistema, una explicación y la proporciono a quien todavía no la sabe: explico, interpreto.

La segunda hermenéutica es aquella que en ambientes filosóficos y teológicos modernos, sobre todo después de Bultmanm, se podría denominar, y ha sido llamada algunas veces, hermenéutica *diacrónica.* En la hermenéutica morfológica explico la *morfé,* la esencia de las cosas, a quien no las conoce, pero que están allí; en la diacrónica el esfuerzo de interpretación consiste en lanzar un arco en el tiempo, establecer un puente y entender que cuando, por ejemplo, el Pentateuco dice que Dios creó el mundo en seis días, aquellos seis días no son seis días del sistema solar actual de veinticuatro horas. En definitiva, explico

por qué hay un gran hiato temporal que hay que llenar. Cuando se lee a Dante, se encuentran muchas palabras que hoy tienen un sentido distinto y es necesario explicar que, cuando aquella palabra se emplea, se quería decir algo diferente de lo que nosotros entendemos cuando utilizamos la misma palabra para otra situación. La hermenéutica diacrónica se realiza cuando se debe superar una cesura cronológica, de *kronos*, 'temporal'.

Estas dos hermenéuticas no sirven para la interculturalidad. Sirven para una determinada interculturalidad. Una hermenéutica diacrónica es suficiente para interpretar la Biblia en este mundo occidental, pero no basta para interpretar las Upanishad. Se necesita la hermenéutica que yo denomino *diatópica*. No son los tiempos los que son diferentes, sino los espacios. El *topos*, 'el espacio', es diferente y estos espacios no tienen relación unos con otros, por lo que, para interpretar, yo no puedo suponer ni mis categorías actuales ni una determinada evolución de estas categorías. Estamos frente a una realidad completamente diferente. No ha habido una relación histórica suficientemente fuerte para que yo pueda presumir que, cuando realizo un determinado gesto, los otros deban entender aquel significado determinado.

He tenido una iniciación a la hermenéutica diatópica casi con riesgo de mi vida. Una vez en mi casa, en Varanasi, estuve a punto de ser atacado por unos monos, porque les había echado agua encima. Con mi buena voluntad antropoide quería emanar buenas vibraciones y sonreía, buscando demostrar que no tenía malas intenciones. Pero los monos, al ver mis dientes, se enfurecían. Era casi una declaración de guerra; y cuanto más sonreía más se enfurecían: se trataba de otra hermenéutica. Actualmente sucede lo mismo, y con riesgo de la vida, con muchas culturas: nosotros presuponemos que todas tienen que desarrollarse o que todas aprecian el dinero; evidentemente, sabemos que no a todas les gustan los espaguetis pero pensamos que todas desean nuestro bienestar, que comparten la cultura de las necesidades, y así sucesivamente. Pues bien, ¡esto es falso! La hermenéutica diatópica requiere otras categorías.

El presupuesto que querría enunciar al final de esta primera parte, dedicada a explicar el método *sui generis* de los estudios interculturales, es la distinción, que me parece justa y fecunda, entre *invariantes humanas* y *universales culturales*. No quisiera condenar a las culturas y a los hombres al solipsismo: tú eres quien eres y te cierras, el otro está ahí, lo respetas y basta. Esto sería un extremo. El otro extremo consistiría en hacer nuestro turismo cultural o interpretar según nuestras categorías el mundo entero, como si se pudiera entender todo el fenómeno humano desde una única perspectiva; como si desde el punto de vista cristiano yo lo pudiera comprender todo, o desde el punto de vista moderno del análisis sociológico pudiera comprender la situación global del mundo. El presupuesto de que yo tengo una ventana que me abre a toda la realidad es verdad sólo si admito simultáneamente la posibilidad de otras ventanas, que me abren a una realidad que, quizás, desde la segunda ventana se ve de un modo distinto. Es el método *sui generis* requerido por la hermenéutica diatópica. Por eso, para evitar el extremo del solipsismo por un lado, y el de la comprensión total, que significa fagocitosis y asimilación por parte de una sola cultura por otro, hago la distinción entre invariantes humanas y universales culturales.

Hay invariantes humanas: todos los hombres comen, todos los hombres ríen, todos tienen un cuerpo, bailan, tienen una cierta sociabilidad, hablan; pero *no hay*—esta es mi tesis—*universales culturales*, es decir, no existe ningún valor cultural que rija de forma universal, y mucho menos a priori. En todo tiempo hay un cierto mito dominante que permite algunos universales culturales, pero estos varían con el tiempo, con el desplazamiento de los mitos dominantes en un cierto periodo temporal o espacial. En resumen: no hay universales culturales. El hecho de que todos los hombres coman no quiere decir que comer tenga para los hombres el mismo sentido y que por lo tanto produzca los mismos resultados. Todos los hombres tienen un cuerpo, pero el significado que atribuyen a tener un cuerpo es distinto. Por ejemplo, ¿dónde acaba mi cuerpo? Basta con ir a la India para darse cuenta de que hay

muchos cuerpos. Por lo tanto, no hay universales culturales, pero hay invariantes humanas. Las relaciones entre invariantes humanas y universales culturales es una relación trascendental en el sentido técnico de la palabra: yo no puedo hablar de una invariante humana sin estar dentro de un universal cultural, pero a la vez puedo inferir de mi universal cultural la existencia de una invariante humana sin estar dentro de un universal cultural, pero al mismo tiempo puedo inferir de mi universal cultural la existencia de una invariante humana que tenga una realidad óntica pero no ontológica. La invariante humana es el mito que yo constantemente presupongo incluso para hablar de universales humanos, por lo tanto no puedo manipular las invariantes humanas porque, desde el momento en que hablo, estoy ya dentro de una cultura. Por eso la frase «hay invariantes humanas» no pertenece al orden del *logos* sino al de *mythos*; únicamente puede formularse en esta relación trascendental y la única forma de llegar a ello es a través de un universal cultural que procure tener un presupuesto de otro tipo.

La tarea de los estudios interculturales es la de buscar constantemente puentes que permitan el surgimiento de un cierto universal cultural, provisional, que sirva para un determinado periodo o para una determinada acción. Concluyo así esta primera parte de mi introducción, para no adentrarme en temas demasiado filosóficos.

HACIA EL DESCUBRIMIENTO DE LO METAPOLÍTICO

La segunda parte de mi exposición, que denomino lo *metapolítico*, se enlaza con la afirmación recurrente de la inadecuación de nuestras categorías políticas. Yo doy un paso más y pienso que no sólo nuestras categorías políticas son inadecuadas, sino que, quizás, la propia política sea inadecuada. De ahí mi término *metapolítico*, que no me detengo a explicar. Mi afirmación de que la política, tal como se entiende habitualmente, ha fracasado, debe

integrarse con la convicción de que también la religión ha fracasado. La situación del mundo actual no tiene futuro. Por eso yo sostengo que la ecología nos hace una revelación. La revelación no es sólo la del monte Sinaí o la del desierto; la ecología nos desvela, nos revela, algo trascendente: por ejemplo, que no hay futuro si continuamos así. Quisiera ofrecer un ejemplo histórico y otro contemporáneo de este problema de lo metapolítico, es decir, del fracaso de la política y de la religión cuando se han constituido como términos separados.

El ejemplo histórico, que debo resumir y simplificar lo máximo posible, es el que ha provocado en Occidente la fractura entre religión y política. En el mundo occidental todos sabemos que para Aristóteles, Platón, Virgilio, Lucrecio, la plenitud del hombre incluía como plenitud total y personal la política. La política pertenecía a la salvación. Sin *polis* no puede existir un ser humano verdaderamente como tal: sin política no hay salvación. Naturalmente la *polis* tiene sus Dioses, sus templos; la política no es únicamente el arte o la ciencia de gestionar el poder o de tomar algunas decisiones, es verdaderamente el arte de vivir la plenitud del ser humano, que no se satisface con cuatro chavos y un apartamento de dos habitaciones donde vives muy bien con tu chica, sin que nadie te moleste. Es algo muy diferente. El *zoon politikon* de Aristóteles quiere decir que el hombre no es hombre sin política; por eso la política pertenece a la religión y la religión a la política y los Dioses son los Dioses de la ciudad. No se concibe una *polis* sin sus propios Dioses. Y cuando se producen desplazamientos de población, se toman los Dioses o un pedazo de tierra y sobre ellos se funda la nueva ciudad. No hay identidad humana sin identidad política.

El ejemplo que desearía citar, muy brevemente, es el de san Agustín. Agustín, que todavía vivía en la *polis* cuando Alarico entra en Roma en el 410, llora, está desesperado, y no porque Irak haya ocupado Kuwait, sino porque se derrumba el futuro de la humanidad en un sentido mucho más profundo. El hombre no puede salvarse sin la *polis*, pero el imperio romano se está hun-

diendo—la prueba es que estos bárbaros lo pueden destruir—y san Agustín se encuentra con un creciente número de personas migrantes espiritualmente, que son erradicadas de la *polis* y por lo tanto no pueden salvarse. Para todo el proletariado cristiano, que constituye el 90 por 100 de los cristianos—la palabra proletariado naturalmente es un anacronismo—y que no tiene la posibilidad de desarrollar una vida plena participando en la *polis*, porque ya no hay *polis* cuando todo se hunde, la única manera de decir «tú puedes ser realizado» consiste en afirmar: «Tu *politeuma*, tu plenitud política y humana, está en el cielo. Hay dos ciudades». Para todos estos proletarios, por lo tanto, todavía hay una esperanza. Para ti no hay ninguna posibilidad de alcanzar la plenitud humana aquí, porque no eres ciudadano, porque la ciudadanía ya no existe, porque todo se hunde; habrá otra posibilidad, tu ciudadanía está en el cielo, la *civitas Dei* se opone o al menos es distinta de la *civitas hominum*: y entra esta escisión que luego se ha manifestado en todo Occidente. Cuando se la ha querido interpretar en sentido contrario ha dado origen a cesaropapismos, a totalitarismos, a jomeinismos de todo tipo, que son remedios peores que la enfermedad. Pienso que la secularidad puede restablecer hoy de nuevo la unión entre estos dos grandes aspectos de la vida humana, que durante veinte siglos han andado esquizofrénicamente cada uno por su cuenta. Está todo el problema de la relación no dualista entre religión y política sobre la que no quiero detenerme, porque esto era sólo el preámbulo a la tercera parte de mi exposición.

Abandono ahora el campo de la historia, con toda la problemática que he intentado apenas esbozar de forma excesivamente simplificada, para llegar al ejemplo actual que ilustra mi convicción de que nuestras categorías no sirven aunque sean reformadas. Esto se resume en la palabra «desarrollo». Antes en la jerga oficial había países «subdesarrollados»; para hacerlo aún peor, desde el momento en que puedes estar subdesarrollado y contento de seguir siéndolo, te llaman país «en vías de desarrollo»; ni siquiera puedes permanecer tranquilamente subdesarro-

llado, debes forzosamente encaminarte en la vía del «desarrollo». Y esto se ha hecho con la mejor de las intenciones por ese gigante que se llama Naciones Unidas en Nueva York, donde todos marchan contentos hacia el «desarrollo» y tienen una pequeña esperanza incluso para ti. Es exactamente el mismo error cultural que se comete en el mundo académico norteamericano, sobre todo por influencia hebraica. Para demostrar que no somos fanáticos, en América ya no se escribe b.C., *before Crist*, sino *c.e.* o *b.c.e.*, es decir, *common era*. La era común: pero ¿común para quién? ¿Para los chinos, que tienen una numeración de los años totalmente distinta? ¿Para los tamil, para los lapones? Que digan antes o después de Confucio, antes o después de Napoleón, antes o después de Garibaldi, antes o después de la Égira, está bien y corresponde a la función que ejercía el nombre de Cristo. Pero que se permitan llamarla la *era común*, ¡esto es colonialismo, es imperialismo!

Volvamos a nuestro ejemplo basado en la palabra «desarrollo». Todos sabemos que hay un desarrollo *hard*, un desarrollo *soft*, un desarrollo de tecnologías avanzadas, un desarrollo sostenible, un desarrollo controlable, pero siempre se trata de «desarrollo». Hemos de preguntarnos cuáles son los presupuestos antropológicos de la palabra «desarrollo». Qué sucedería si, en vez de decir desarrollo, dijésemos «países en vía de despertar» o de «profundización». Ahora que soy el presidente internacional de Inodep, una de las grandes organizaciones no gubernamentales que lleva el título de Institut Oecuménique Développement des Peuples, he hecho la propuesta de conservar la sigla, pero de interpretarla como Institut Oecuménique d'Éveil des Peuples. El despertar: entonces estaremos todos en la misma aventura. Si queremos conservar el «desarrollo», aunque lo queramos hacer más humano, más gradual, permanecemos dentro de la misma mentalidad, con todo lo que contiene la palabra «desarrollo», aunque sea de forma inconsciente o implícita. Las palabras están vivas y tienen una carga de significado superior al pequeño contenido semántico del que somos conscientes.

Yo critico la extrapolación del concepto de desarrollo a otras culturas. No estoy en contra—y tampoco tengo ninguna autoridad para ello—del lenguaje que afirma que un niño está bien desarrollado; sólo me opongo a la universalización de esta categoría, sin entrar a discutir los valores y las resonancias muy positivas que tiene la palabra desarrollo. Tengo miedo, por otra parte, de que el «desarrollo» se transforme en un cáncer incluso en Occidente. Cuando se pierde la homeóstasis, para hablar como los colegas médicos, empieza aquella proliferación del desarrollo que el cáncer representa.

Incluso el concepto positivo de desarrollo descansa en una perspectiva del tiempo muy particular. Estoy en contra de utilizar una palabra tan rica y polisémica, para hacer de ella un símbolo más o menos universal que sirva para el gobierno mundial o para las demás culturas. He hablado de despertar, de profundización, hubiera podido decir de crecimiento, que no es necesariamente desarrollo, de otra manera sería cáncer. Una palabra mucho más cara a muchas religiones orientales podría ser «realización», «realizarse». Pero no quiero modificar nuestro lenguaje, me importa únicamente subrayar que la realización, la profundización, tienen otras connotaciones.

PAZ Y POLÍTICA

Paso ahora rápidamente a mi tercera parte, que se articulará en nueve puntos, nueve *sûtras*, sobre «Paz y política».

1. *Paz es participación humana en la armonía del ritmo de la realidad.* Esta es una bella frase que se debería profundizar, quizás meditar, pero no podemos hacerlo ahora. Por eso, la distinción entre *pax spiritualis*, de los llamados monjes o gente espiritual y religiosa, y la *pax civilis*, del ámbito sociopolítico, es mortal. La relación entre estos dos aspectos es una relación ontonómica, pero no quisiera detenerme demasiado en esta armonía del cosmos y sobre nuestra

participación en este ritmo que yo denomino cosmoteándrico. La traducción en palabras políticas actuales podría consistir en decir que la paz es la capacidad de confrontación carente de enemistad.

2. *Política es el arte y la ciencia de gestionar la vida pública* para hacer posible el *bonum commune* de los ciudadanos, por utilizar una expresión que no me gusta mucho, pero que ya se ha hecho clásica. El arte y la ciencia de gestionar la vida pública en vistas a la plenitud de la vida humana, podríamos decir de una forma aún más sencilla. El problema reside aquí en los criterios y principios según los cuales se realiza este arte y esta ciencia. En los últimos milenios la mayor parte de la experiencia histórica ha sido realizada con la convicción, la creencia, el mito de que este principio último que rige la vida pública era el monarca, en su sentido más amplio, es decir, que existe una realidad trascendente, alguien, persona o sistema, que gestiona el bien común. Hay toda una evolución de este mito que va, sin solución de continuidad, de la revolución americana a la francesa, hasta las actuales formas de democracia. La constitución americana empieza con el nombre de Dios, en la revolución francesa eran solamente unos pocos los que tenían en mano las decisiones y el poder, en la democracia la gestión la realiza el pueblo, el cual se disgrega en una serie de individuos. Se pierde el valor mítico de la palabra pueblo. La fractura se produce con la sustitución de hecho de la *demo-cracia* por la *tecno-cracia.* Quien manda es la *tecno-logía,* no la *demo-cracia.* Ante todo porque el *demos* no sabe nada de toda la complejidad de la bioenergética, de la bioquímica, de la biología molecular, de la defensa del país, de las armas atómicas, de las leyes de la agricultura y por lo tanto no puede tomar decisiones responsables, debe fiarse de alguien. Y este alguien, si es un político no es un científico, si es un científico no es un politólogo, por lo cual, en definitiva, se ha de fiar de estas estructuras que tienen autonomía propia: en esto reside la fuerza de la tecnocracia actual. Recuerdo que hace algunos años, durante una de aquellas crisis recurrentes que ponen en peligro el orden del mundo actual, Mitterrand, Köhl,

Reagan y el mandatario del Kremlin en el transcurso de quince días dijeron: «Querríamos hacer esto, pero no podemos». Son palabras reveladoras de un aspecto del inconsciente colectivo y no encuentro motivos para interpretarlo como una comedia. ¿Cómo es posible que quieras tomar una determinación, incluso el pueblo está de acuerdo contigo, y tú no puedes? La tecnocracia hace imposible la democracia.

3. *Hay un conflicto entre el bien común de una tribu* (pueblo, nación, estado) *y el de otra,* incluso por la pluralidad de culturas de que he hablado. El bien común de una no tiene por qué ser el bien común de la otra. No debemos caer en el idealismo y pensar que lo que va bien para nosotros va bien para todos. La auténtica política empieza con el reconocimiento del conflicto, de la tensión entre lo que va bien para mí y lo que va bien para el otro. También aquí debe haber una vía intermedia entre el *homo homini lupus* y la fraternidad paradisíaca en la que todos nos amamos hasta que no haya para todo el mundo o, aunque lo haya, hasta que yo desee a tu mujer. Los griegos hacen una distinción frecuentemente olvidada entre *eris* y *polemos. Eris* sería el 'dinamismo' incluso polémico, *polemos* 'la guerra'. Heracleitos utiliza ambas palabras, pero realiza una distinción precisa. Quizás la palabra alemana *erregen, Erregung,* que significa 'excitación', estaría relacionada etimológicamente con *eris,* que indica la tensión entre polaridad que se resuelve con la convivialidad de permitir que todos vivan ontonómicamente independientes. Este equilibrio se rompe precisamente con la tecnocracia, porque esta no ofrece la posibilidad de que, por ejemplo, haya energía para todos. Se ha basado en lo que yo denomino el cuarto mundo, el mundo artificioso, que no es el de los Dioses, ni el de los Hombres, ni el de la Naturaleza, para vivir en continua aceleración. Se infringen los ritmos cósmicos y a la vez no hay recursos para todos. Ya hay 300 millones de automóviles sobre el planeta, pero 300 millones sobre 5.300 millones de hombres es todavía una proporción aceptable. Imagínese qué sucedería con 5.300 millones de

automóviles o con 5.300 millones de aviones privados: evidentemente no hay lugar para todos. Esto me conduce a la formulación de la ley casi trágica, que simplemente enuncio, de la *incompatibilidad entre el progreso económico macrosocial y el microsocial.* Cualquier progreso tecnológico positivo en Città di Castello repercute negativamente en alguna otra parte del mundo. Basta recordar el hecho técnico que, para cultivar científicamente una hectárea de arroz, se deben utilizar unidades de energía irrecuperables quince veces mayor que el número total de calorías que nos proporcionará la hectárea de arroz si la cosecha es óptima. Además, los que cultivan el arroz sin emplear esta infraestructura que empobrece la tierra quince veces más, no pueden vender su arroz porque no es comercial en términos de mercado. Todas las subvenciones de la Comunidad Europea a la agricultura europea porque los campesinos quieren vivir mejor—y tienen razón—son causa del hambre que existe en otras partes del mundo. Una vez que los ritmos han sido rotos, ya no hay la posibilidad de restablecer un equilibrio justo para todos.

4. *Este conflicto no es solamente económico o de poder, también es cultural, religioso y cosmológico.* Uno de mis libros, que probablemente permanecerá inédito, se titula *El conflicto de las kosmologías,* y continuamente debo rogar a los editores que escriban cosmología con *k* y no con *c.* Cosmología con *c* es la ciencia que explica cómo funciona el mundo y nos ofrece una visión del mundo. Kosmología con *k* no es una visión del mundo según el *logos,* no es como yo veo el mundo, sino más bien como el mundo me ve a mí, como yo vivo el universo. Por lo tanto, si tomamos en serio la interculturalidad, no es que los indios, los aztecas, los mayas tengan otra concepción del mundo—de nuestro mundo, naturalmente, el que ha empezado con el big-bang y acabará no se sabe cómo—; viven incluso en otro mundo. No es una concepción diferente del universo, es un universo diferente. Si no se llega hasta este punto, creo que permaneceremos todavía prisioneros de nuestras perspectivas monísticas o del criptokantismo que domina en toda la cultura

moderna y tecnocrática actual, y no sólo occidental; hay una «cosa en sí», es decir, el mundo, desconocido evidentemente, del que cada uno tiene su visión. Esta concepción es falsa; hay mundos diversos, universos diferentes. Este conflicto de kosmologías es la causa última de la crisis actual. Con una sola kosmología, una sola concepción del universo, y por lo tanto del hombre, no se puede hacer frente a los desafíos actuales, no porque mi concepción del hombre (la esencia hombre, una vez más la abstracción Platónica) sea falsa, sino porque la realidad, en sí misma, es todavía más real. Y por el hecho de ser real yo no la puedo captar. Si pudiera captarla debería situarme fuera de la realidad, pero esto sería una alucinación. Todo el discurso sobre la realidad, que implica el sujeto que la conoce, es un fenómeno extraordinario, pero que también tiene una repercusión política inmediata. Si no nos damos cuenta de este conflicto de kosmologías, por el que *no hay* ni siquiera *una* realidad humana que luego cada uno ve a su manera, no creo que podamos tomar en serio la interculturalidad.

5. *La política no puede ser ni el único ni el supremo instrumento de paz.* Cada política está circunscrita a un ambiente y no tiene criterios universales. La idea misma de paz universal debería reducirse en este sentido. Las teorías de mercado universal, gobierno mundial, democracia para todos, banco mundial son un *casus belli* frente a todas las demás tradiciones.

Cuando me opongo a un gobierno mundial no quiero ir contra una armonía universal o contra una forma de comunicación entre los hombres. Reconozco que la idea de gobierno mundial es fantástica y comprendo que el que la sostiene no quiere ser el presidente supremo de la humanidad, sino que desea armonía, paz, comprensión entre los pueblos y a lo mejor querría suprimir el estado soberano tanto como yo también lo deseo. La alternativa que intento ofrecer es la biorregión, es decir, las regiones naturales donde las ovejas, las plantas, los animales, las aguas y los hombres forman un conjunto armónico. ¿Quién habla contra la destrucción de más de cien lenguas humanas al año? Desapare-

cen; sin embargo cada lengua es un modo de ver el mundo, es una riqueza de toda la humanidad, es un universo que desaparece. Debemos buscar juntos una vía media entre el solipsismo, que significa clausura, por un lado, y el gobierno mundial, que equivale a echar todo en el mismo saco, por el otro. Como he escrito en *La torre de Babel: Paz y pluralismo,* no auspicio una torre de Babel, sino pequeñas cabañas donde los hombres puedan comunicarse y eventualmente llegar a una comunión. Esto podría empezar a ser realizable, si en la aproximación a estos enormes problemas no nos fijáramos únicamente en el *logos* y sobre la racionalidad, que nos encaminan hacia un gobierno mundial racional, sino también y al mismo tiempo al *mythos,* cuya aceptación nos libera de la necesidad de leyes y de gobierno mundial. Propongo un ejemplo para explicarme mejor. Uno de los mitos actualmente prevalentes en toda la humanidad es que la carne humana no se come; y sin embargo dicen que es muy buena, contiene muchas proteínas y resolvería muchos problemas, pero no es necesario un gobierno mundial para controlar que nadie cometa antropofagia. Se trata ahora ya de un mito—en el sentido en que utilizo la palabra *mito*—y no es necesaria una policía mundial para vigilar que en las viviendas nadie se coma a nadie. Un comportamiento semejante no es fruto de un *logos,* sino de un *mythos* dominante. Naturalmente cada época tiene el suyo. Habría que llegar a un mito que permitiera la *respublica universalis* sin implicar gobierno, control y policía mundial. Esto requiere otro tipo de relaciones entre las biorregiones. Los africanos dicen: si te pica una serpiente, al cabo de diez pasos encontrarás la hierba que es su antídoto. Y realmente está, pero una vez que hemos destruido los diez pasos (porque se va en coche y no se anda) y todo el hábitat (por lo que las hierbas ya no están) entonces debes procurar que te envíen rápidamente de Zurich el antídoto necesario —si tienes dinero, por avión. Tendremos que volver, o avanzar, hacia un orden en el que la humanidad, junto con todas las biorregiones, pueda vivir en paz sin necesidad de un gobierno mundial, no sólo por los peligros de abuso que implica, sino también

porque teóricamente se reproduciría todavía el problema del control y de quién controla al controlador.

Me doy cuenta de que todo lo que estoy diciendo es más bien revolucionario.

6. *Ni la religión ni la cultura pueden ser el único o el supremo instrumento de paz*, por el mismo motivo por el que no puede serlo la política, es decir, por el problema de la especialización y de la fragmentación. Debemos abandonar nuestro sueño de poder ver todo el mundo, de estar fuera de la realidad y poderla observar como los astronautas observan la tierra. La realidad es mucho más variopinta, bella y real de lo que pueda darnos una visión fotográfica o conceptual.

7. *La paz es fruto de la armonía metapolítico-religiosa*, que implica la renuncia a cualquier soberanía, tanto política como religiosa, a cualquier sistema mundial, sea conceptual, político o religioso. La armonía no es un concepto, es un símbolo. No quiero hacer todas mis reflexiones sobre el símbolo y su diferencia con el concepto, por un lado, y con el signo, por otro. La armonía es esta relación no dualística entre los diferentes factores, elementos, componentes de un conjunto; pero en la armonía—y este sería el problema serio—no hay un hilo conductor, un monarca, un principio supremo, un monoteísmo, un jefe. La armonía dominada por un principio quizás vaya bien para el principio y me va bien en tanto que vivo en este mito y lo acepto como tal, pero en el momento en que me rebelo contra este principio ya no hay armonía posible. La armonía es contraria a todo monoteísmo en todos los sentidos, a toda reducción de la realidad, o incluso de las pequeñas realidades, a un principio supremo. Es de otro tipo, que yo denomino trinitario, cosmoteándrico, adváitico, que tiene un solo presupuesto: la conciencia de que la realidad es tan envolvente que no se la puede atrapar como a un objeto. Dicho con una formulación más metafísica, la realidad no es transparente a sí misma; en términos de filosofía occidental, la reflexión

total de Hegel no es posible; en forma de reflexión teológica cristiana, un Dios monoteísta omnicognosciente conoce todo lo que es cognoscible, no lo conoce todo. Conoce todo lo cognoscible, por lo tanto será omnisciente, lo que es una tautología, a menos que no se diga que todo lo que puede conocer es la entera realidad. Quizás la realidad no pueda conocerse en su totalidad—y yo creo que no se puede conocer—aunque se acepten plenamente todas las exigencias de la razón, porque si la realidad es realidad no permite que me separe de ella para verla o para volver a ella. El hecho de volver a ella es un segundo momento que ha perdido la primera inocencia. No quisiera, sin embargo, alargarme en cuestiones metafísicas.

8. *El instrumento político para la paz es el diálogo*—la guerra no es más que la ruptura del diálogo—pero el diálogo es un diálogo dialógico y no dialéctico, por eso es siempre provisional, siempre permanente y constitutivo de la realidad. Cuando se rompe el diálogo, incluso entre amigos, entonces aparece el fastidio, si no la guerra. La realidad misma es polar. No se trata por lo tanto de cultivar el sueño de una paz idílica donde todos tengamos los mismos pensamientos, las mismas convicciones. El instrumento político de esta paz es el diálogo, que es el arte y la ciencia de establecer constantemente el diálogo dialógico como constitutivo de la realidad misma. La realidad no es una cosa.

Una dificultad enorme se opone a la realización de la dimensión dialógica de la política. Podemos formularla brutalmente así: ser tolerante con quien me tolera es muy fácil; el problema reside en ser tolerante con el intolerante. Abrir el diálogo dialógico con quien se cierra al diálogo es mucho más difícil. Es en este punto donde la fragmentación del ser humano y de la realidad a la que hemos llegado alcanza sus límites.

Para decirlo como Gandhi, es aquí donde si no soy un santo soy un mal político. Si yo, contra todas las leyes dialécticas, no dejo una puerta abierta al fanático, al intolerante, al extremista, no sólo ellos la han cerrado, sino que yo también he aceptado la

clausura. Y por lo tanto he pensado que él era el que dominaba la relación. Si la relación es verdaderamente una relación, no cesa ni siquiera cuando uno de los dos cierra. Sólo el poderoso puede decir: si no quiere hablar conmigo, que se vaya. Yo he visto realmente la reacción de aquellos que no tienen voz: cómo sufren, soportan la explotación, porque sólo pueden sobrevivir si se dejan explotar. Y esto es trágico cuando se encuentra a los «condenados de la tierra». Recuerdo que una vez nos encontramos frente a un campesino y le explicábamos que no debía dejarse oprimir. Pero él estaba allí, y la única manera de sobrevivir era aceptar la injusticia. Querer provocar una reacción, querer instaurar la justicia, son todas ellas formas teóricas de ir por ahí predicando el «desarrollo». Estábamos verdaderamente irritados al constatar la pasividad de este hombre. No nos dábamos cuenta de lo que decía en buen indi: «Yo debo vivir aquí». Lo nuestro eran únicamente abstractas reivindicaciones de justicia.

Si hago una dicotomía entre política y religión (por religión no entiendo la confesión de una iglesia, sino el sentido de ultimidad, la dimensión de profundidad, el sentido del misterio, la apertura, la trascendencia, la inmanencia), y amputo la política de mi humanidad, de esta creencia de que, a pesar de todo, el otro es digno al menos de interés, y quizás de amor, y que es portador de un aspecto de realidad que me parece muy negativo pero que sin embargo existe y debo aceptar, entonces no hay solución. Por eso la relación entre religión y política no es una relación dualística, como si cada una procediese por su cuenta: esto mata la religión y hace de la política únicamente una farsa de los medios en el interior de un cierto mito dominante; trastoca completamente la religión, haciendo de ella una ideología impuesta, con o sin poder, o sometida a la política. La religión se transforma a la vez en el reino de lo intemporal, del espíritu, de la fuga y empieza la degeneración del factor religioso. Toma cuerpo la institucionalización política de la religión, explotada con fines políticos, por lo que el remedio se torna peor que la enfermedad: cesaropapismo, dominaciones extrínsecas, etc.

Creo que aquí la cultura cristiana, islámica e israelita, la de las tres grandes religiones abrahámicas, tiene que aprender enormemente de la experiencia profunda de otras religiones, en las que este problema no se presenta en forma de cruzadas, de instituciones, de afirmaciones del tipo: «Puesto que hace dos mil años un Dios me ha prometido un país, ahora tengo el derecho de ir a él», u otras muchas cosas que se ven en régimen de cristiandad o en régimen de islam o de judaísmo. Pero ni siquiera la separación de la religión y de la política es convincente, aunque haya sido la única manera en la que Occidente ha podido sobrevivir; sin embargo esto ya es otro argumento distinto.

Nos encaminamos hacia el tercer milenio, hacia una realidad en la que es indispensable una cierta globalidad. ¿Qué significa globalidad? Quiere decir una repercusión de lo uno sobre lo otro, un apoyarse el uno en el otro, que es aquello que todas las tradiciones han visto, sin tener necesidad de una pantalla de televisión que nos diga cómo van las cosas. ¿Cuál es la idea del cuerpo místico de Cristo, del *dharmakaya*, del *sambogakaya*, del cuerpo del *dharma*, del cuerpo de Buddha? La unión con toda la realidad, y no sólo con el hombre, no pasa exclusivamente a través del cerebro o a través de la razón, pertenece a otro órgano que creo desgraciadamente que se está atrofiando en algunas culturas. Se trata del tercer ojo, al que también alude la religión cristiana. Hugo de San Vittore habla del «tercer ojo» y no era un lama tibetano. A veces ignoramos la propia tradición occidental. En un artículo mío sobre «Religión o política: ¿Hay una solución al dilema de Occidente?», explico que Occidente oscila de un extremo a otro: se va pasa de un Jomeini a una fragmentación total. El problema está evidentemente abierto.

9. *La paz requiere el reconocimiento del pluralismo*, que no es pluralidad, sino respeto hacia el otro en cuanto a otro, el cual no se considera a sí mismo como otro sino como sí, por lo que no puedo entrar en la intimidad del otro sin resquebrajarla. Necesita al mismo tiempo reconocer que esta polaridad del yo-tú es consti-

tutiva de la propia realidad. El pluralismo político es quizás más fácil que el pluralismo religioso, entendiendo la palabra religioso no en el sentido institucional, sino en el sentido de esta dimensión de intimidad que parece que cada hombre tiene. De ello se sigue que la convivialidad requiere una renuncia a cualquier universalidad en el orden del *logos*, de la conciencia y de los proyectos humanos.

Creo que vale la pena estudiar, enojarse, discutir sobre las consecuencias de estos nueve puntos.

I.

PUNTOS DE REFERENCIA

PRÓLOGO

En vez de empezar este discurso con una broma, como en el mundo anglosajón, puesto que nuestra andadura es intercultural, que empiece con una oración.[5]

La palabra oración expresa a la vez el sentido de lo precario y el movimiento que lleva espontáneamente a la llamada, la petición de ayuda en situaciones que parecen no tener salida y que nos superan. La oración crea una atmósfera que nos trasciende, que nos permite actuar con libertad, incluso con aquellos que no comparten las mismas ideas; implica la toma de conciencia de nuestros límites, de nuestros errores e imperfecciones debidos a

5. Este texto es la versión elaborada de mi presentación al coloquio sobre el *Encuentro de las Culturas Políticas* que tuvo lugar en el Centro Intercultural Monchanin (Instituto Intercultural de Montreal), el 21 de agosto de 1983. Estas páginas reflejan el estilo de una presentación oral a un auditorio no especializado e intercultural. Quisieran presentar, de forma simple, un buen número de nuevas intuiciones que están elaboradas en algunos de mis escritos. Se esbozan algunas ideas que no se desarrollan. Estos problemas han sido tratados en mis estudios sobre la relación no dualista entre Religión y Política: Panikkar, 1978/1; 1982/17 y 18; y en varios artículos de *Interculture*. Mi preocupación latente en este ámbito se remonta a 1951; una primera aproximación se encuentra en Panikkar, 1961/IV y Panikkar, 1963/VI. Para aligerar el texto se ha suprimido el coloquio que siguió a la presentación; sin embargo, la mayoría de las respuestas a las preguntas de los participantes se han integrado en el texto. Quisiera expresar aquí mi agradecimiento a N. Shântâ y a muchos otros amigos que han contribuido a dar el acabado final.

nuestra precaria situación. Nos sitúa en un plano de igualdad con los demás. Pidamos en primer lugar la sabiduría y la inspiración. Pidamos también saber escucharnos los unos a los otros, saber expresarnos, poder sentirnos un punto ínfimo pero indispensable en el despliegue cósmico de toda la realidad, de sabernos a la vez insignificantes y únicos.

Cada uno de nosotros es único en todo el universo. Al mismo tiempo, somos un grano imperceptible en este universo. El salmo hebraico lo expresa con fuerza: «Ten piedad de mí, Señor, porque soy único y pobre» (Salmos XXV, 16).[6]

La unicidad me da una dignidad intransferible y también una responsabilidad de la que no puedo escapar. La toma de conciencia de mi pobreza, de ser un pequeño punto en el universo me da humildad, sentido común, y una perspectiva que hace imposible absolutizar nada y aún menos mis propias ideas. En cierto sentido, esta conciencia de ser a la vez único (lo que funda mi dignidad), y pobre (lo que garantiza mi libertad), me incita a gritar misericordia, pero también me permite sonreír en medio de las catástrofes y en la alarmante situación del mundo actual. Permanezco en la alegría. Intentemos ahora, todos juntos, crear un espacio y un tiempo que sean reales, nuevos, provechosos e incluso agradables. Es lo que se denomina el tiempo y el espacio sagrados.

Esta es mi oración y mi comienzo.

1. ALGUNOS ASPECTOS DE LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

Vamos por mal camino

Una confesión personal podría quizás situar el *Sita mi Leven* de este estudio y dar la clave de su interpretación al explicitar su

6. «Solitario y desgraciado», traduce la Biblia de Jerusalén («lonely and opressed», NEB); mientras que la vulgata traduce como nosotros: «unicus et pauper». Los LXX tienen μονογενὴς καὶ πτωχός, hijo único y mendigo (pobre).

contexto. Aunque empecé mi vida intelectual por las ciencias y las cuestiones políticas ligadas a la religión, mi vida personal ha evolucionado hacia problemas específicamente religiosos y filosóficos. Pero desde hace ya algunos años, me he dado cuenta de que las mayores esperanzas del hombre, sus preguntas últimas —que tienden a calificarse de religiosas—están todas ellas imbricadas en lo político: justicia, salud, paz, sufrimiento... Y me he sumergido en el estudio de las ciencias políticas y económicas para intentar aclarar mis ideas y vivir con autenticidad mi propia religiosidad. Esta búsqueda me ha llevado a lo metapolítico.

La palabra metapolítico, que existe en inglés (*metapolitical*) desde el siglo XVI, ha tenido, en general, tres acepciones. La primera, calcada sobre el concepto de metafísica, se refiere al estudio de la naturaleza humana como fundamento de la actividad política. También ha sido denominada «pro política». La segunda acepción se relaciona también con la palabra «metafísica», pero en su sentido peyorativo. Se trataría entonces de una disciplina puramente gratuita y deductiva sin fundamento en la realidad empírica. También se ha denominado «hiperpolítica».[7] La tercera acepción sería la de una suerte de metafísica social. También se la ha denominado «para-política». Se trata, en todo caso, de un concepto utilizado con poca frecuencia, aunque reciente-

7. *Cf.* también la nueva acepción que le da el apasionante libro de Sloterdijk (1993) del que no puedo hacer aquí la crítica. El autor sostiene que, tras una *paleopolítica* propia de los largos periodos milenarios de la prehistoria (menospreciada con demasiada frecuencia), ha seguido la política propia de las sedicentes culturas superiores, para desembocar a la hiperpolítica de la era industrial. «Die Welt ist für sie [die Mitspieler des neuen industriezeitalterlichen Weltspiels] eine vernetzte Hyperkugel. Wer in die Hochleistungsklasse der Hyperkugel-Akteure eintritt...» (p. 52); 'El mundo es para ellos [estos jugadores del nuevo juego de la era industrial] un hiperglobo interconectado. El que entre en la clase de alto rendimiento de los actores de este hiperglobo...' tiene necesidad de una hiperpolítica para comprender (o dominar) el mundo. Podríamos preguntarnos si este hiperglobo no va a explotar dentro de poco y si no tendrá una duración mucho más corta que la de los miles de años de las comunidades prehistóricas y que los seis mil años de la política histórica. Puede dudarse de ello.

mente algunas publicaciones e incluso una revista (que acaba de desaparecer) llevan este nombre. Intentaré explicar más adelante el sentido que le doy. Por el momento, me refiero a la situación de la humanidad en el mundo actual: los estudios sobre el tema de lo político son legión.

Nos enfrentamos a una cuestión de gran importancia. Puede afirmarse que, cada vez más, se está tomando conciencia de que se está yendo por mal camino. No puede vivirse indefinidamente en una civilización basada en el desarrollo, ni siquiera en el crecimiento, puesto que, en una civilización basada en la expansión y la competencia, si se frena el crecimiento, todo se derrumba. No se trata únicamente de la carrera de armamentos, sino de casi todas las carreras. La vida humana no es una competición. El mundo va por mal camino y son muchos los que lo constatan y se inquietan por ello. El diagnóstico nos revela un consenso creciente y alarmante. «Vivimos una época sin porvenir. La espera de lo que vendrá ya no es esperanza sino angustia», escribía, atormentada por la injusticia humana, Simone Weil en 1934.[8] Más divergentes son las opiniones relativas a la terapia que debería aplicarse.

Mi formulación puede parecer algo brutal pero es necesario (léase urgente) expresarse con claridad sobre el tema. Durante demasiados años hemos vivido en la ilusión, al imaginarnos que, con un esfuerzo sostenido y con buena voluntad, podríamos llegar a resolver los problemas mundiales. Es necesario un comportamiento moral, pero el moralismo ya no es suficiente. El infierno está empedrado de buenas intenciones, dice el proverbio. Hay que reconocer ahora lo que de ilusorio tenía esta actitud. No sólo constatamos que los «recursos» son limitados y que los países pobres necesariamente se hacen cada vez más pobres. El mal es aún más profundo. Como he intentado poner de relieve en otro lugar, se trata de la aceleración que rompe los ritmos de la naturaleza y, por lo tanto, también los de la naturaleza humana.[9] Se ha podido creer, impunemente, que la aceleración era un

8. *Cf.* Weil, 1955, p. 58. 9. Panikkar, 1964/1.

bien—o por lo menos, que era neutral—porque hace cuatro siglos, con el nacimiento de la ciencia moderna, se consiguió realizar una transferencia muy especial: se ha transferido la infinitud de Dios a la Naturaleza. Una naturaleza infinita no plantearía ningún problema; el crecimiento podría ser indefinido. Pero el hombre contemporáneo sabe, por propia experiencia, que la naturaleza que manipula y maltrata no es infinita; ya se ha topado con sus límites. De lo que se sigue, y lo vuelvo a repetir, que vamos por mal camino. La solución no consiste en frenar esta velocidad o en lanzar un programa de reformas, sino en cambiar de camino, de proyecto. Sólo una transformación, una *metanoia* radical puede reconducirnos al camino correcto. No pretendo pintar un panorama sombrío de la sociedad contemporánea. No creo que los hombres de hoy sean peores que los de antes. Me inclino incluso a pensar que son mejores. Pero quisiera hablar de la situación global actual de la humanidad y del sistema político dominante. En este terreno, no hago otra cosa más que repetir lo que la mayoría de los expertos nos dicen acerca de la situación mundial. Subrayo que hay una diferencia fundamental entre nuestra época y la mayor parte de las demás épocas históricas. Aquellas han conocido crisis, la nuestra está pasando por una auténtica mutación. He escrito en otra parte acerca del «fin de la historia».[10] Para abordar nuestra situación con realismo, debemos, a la vez, remontarnos a los orígenes de la cultura tecnocrática dominante y recurrir a la sabiduría de otras tradiciones.

Voy a limitarme a esbozar la primera y sólo aludiré a la segunda, aunque mis reflexiones tengan una orientación intercultural.

El dilema

Estamos presos en un dilema. Por un lado, Este, Oeste, Norte, Sur, Pluralidad de las culturas. Visiones radicalmente divergentes. Situaciones completamente diferentes. Por el otro, una situación ge-

10. *Cf.* Panikkar, 1993/XXXIII, pp. 79-133.

neral que nos lleva hacia una catástrofe humana y planetaria, debida al creciente dominio del complejo tecnocrático moderno. No se entrevé la posibilidad de «cambiar de rumbo», de cambiar de dirección o incluso de frenar. Nos sentimos como una gota de agua perdida en el océano. Es cierto que se especula sobre la necesidad de un cambio, pero todos esos discursos aparecen lejos de lo real e irrealizables. ¿Habría que plantearse el desmantelamiento de la civilización de origen occidental en su potencia económica, militar, tecnológica? Pero ¿cómo llegar a entreverlo puesto que no podemos escapar a la influencia de esta civilización? Constatamos que las cosas van mal. Pero ¿no estamos todos en la raíz de este malestar, puesto que somos como otros tantos engranajes de la gigantesca máquina tecnológica y que todos debemos contribuir a su funcionamiento para sobrevivir e incluso vivir? Esto me recuerda el proverbio asiático: «El que cabalga un tigre no puede desmontar»—porque el tigre le devoraría.

El dilema es claro: si se continúa por este camino se llegará al suicidio de la humanidad y al terricidio cometido por el hombre. Si se elimina el Sistema que constituye la trama de la vida de una gran parte de los hombres, se producirá una catástrofe parecida a la que padece el toxicómano cuando le falta la droga. El Sistema actual nos conduce a la muerte y, sin él, también morimos. El complejo tecnocrático moderno se ha injertado en la vía de los hombres de tal manera que se ha convertido en algo indispensable, al menos para aportar una solución a los problemas que ha creado. ¿Existe alguna alternativa? ¿Podemos, o queremos, vivir en otro mundo, en un mundo ajeno a la influencia de la tecnocracia?

Como ya he dicho en más de una ocasión, hay tres alternativas posibles para salir de este atolladero; reforma, deformación (destrucción) o transformación (metamorfosis) del Sistema dominante. Quisiera poner de relieve que las dos primeras alternativas son ya inoperantes y presento lo metapolítico como la intuición que puede suscitar la necesaria conversión radical.

2. LA PRETENSIÓN DE UNIVERSALIDAD

Para comprender mejor lo que representa la pretensión de universalidad de una cultura cualquiera, es útil ante todo distinguir entre relativismo y relatividad, por un lado, y, por otro, entre cultura y modos culturales.

Relativismo y relatividad

El relativismo no conduce a ningún sitio, porque desaparecen las diferencias entre tuyo-mío, bien-mal, gris-verde. Permanecemos en la incomunicación, en la imposibilidad de dialogar, nos quedamos sin criterios; no hay forma alguna de entenderse, ni siquiera de vivir juntos. Para no hablar de la contradicción interna del relativismo: desde el momento en que abro la boca, contradigo mi relativismo. El relativismo, incluso no formulado, implícito, no es indispensable para la tolerancia, la benevolencia, la apertura ni el pluralismo. A mi juicio, el pluralismo nada tiene que ver con el relativismo. Porque no se quiere ser relativista, se toma en serio que los que dicen A no dicen B, y que A no puede ser B, y no hay forma de ponerlos de acuerdo; y esto porque tomo en serio vuestras ideas y las encuentro incompatibles con las mías. Ni unos ni otros quieren abandonar sus ideas. Tampoco hacemos un cóctel. El relativismo que denuncio no debe confundirse con la relatividad.

La relatividad, por otra parte, es la expresión de la puesta en juego de la interrelacionalidad de todas las cosas; nada hay que no esté en relación con alguna otra cosa; la realidad no es ni un bloque monolítico sin relación ni una diseminación de mónadas sin relaciones mutuas; el ser, e incluso el Ser, es un verbo y por lo tanto una actividad, un acto y, sin embargo, relacional. Es cierto que hay relaciones que encadenan, y que hay que desembarazarse de toda dependencia que hiera nuestra libertad y merme así nuestra dignidad. Estas relaciones no son constitutivas de nuestra persona. Pero la realidad es precisamente solidaridad constitutiva. En el lenguaje corriente, absoluto se opone a relativo, lo

que no es correcto más que desde cierto punto de vista. *Ab-solutus* significa 'no atado', 'desligado', y por lo tanto libre y sin embargo acabado, perfecto, completo, pero en ningún sitio se dice que la palabra signifique cerrado, sin relaciones.

Todo lo que pienso, digo, pregunto y respondo, todo es relativo a un contexto, a un momento dado en el espacio y en el tiempo, a un punto de referencia en el pasado y, sobre todo, a una relación existencial que ha suscitado mis pensamientos, mis preguntas y mis respuestas. Es por eso por lo que defiendo los dialectos. Un dialecto es siempre dialogal, siempre es hablado y no tiene siquiera necesidad de escribirse. He aquí lo que constituye su grandeza. Lo que, hace algunos siglos, significaba justicia tiene ahora un sentido diferente; aunque vuestra noción de justicia y la mía sean diferentes, ello no impedirá que nos entendamos.

La relatividad afirma que todo lo que decís lo decís a otro, que este reacciona y que, juntos en este esfuerzo de comprensión mutua, creamos el espacio en el que el acuerdo y el desacuerdo tienen un sentido. Somos nosotros quienes, en la relación, creamos (tanto desde el punto de vista individual como cultural y colectivo) esta relatividad—lo que denomino relatividad radical—que nos ofrece la posibilidad de afirmar, de negar, de tener nuestros criterios, de orientarnos en la vida, sin ser absolutistas ni fanáticos.

La relatividad afirma simplemente que no hay objeto sin sujeto y, por lo tanto, que no existen ni la objetividad ni la subjetividad puras. Siempre se está en relación. La Trinidad expresa la noción de relatividad en el seno mismo de lo divino. Mi formulación metafísica es simple. Tomo la primera frase de Monchanin y la elaboro trinitariamente: «Esse est coesse. Et coesse est esse ab (a Patte), esse in (in Filio) atque esse ad (ad Spiritum)».

Cultura y modos culturales

Hay que establecer la distinción entre cultura y modos culturales, puesto que en toda cultura hay modos culturales que representan la actualización concreta y una interpretación determinada de

esta misma cultura. Creo que una cultura que no admitiera diferentes modos específicos no podría llamarse cultura. Sería, por ejemplo, una ideología monolítica considerar que los que no hablan con acento de la capital o los que no repiten las consignas del partido están fuera de una determinada cultura. Toda cultura es cultura en la medida en que admite en su seno distintos modos de interpretación. Puede distinguirse entre la cultura género y la cultura especie o las subculturas que he denominado modos culturales. Los quebequeses que discuten entre sí representan la vitalidad del mundo cultural quebequés que permite que diferentes modos culturales se pongan a dialogar, se fecunden mutuamente e incluso luchen entre ellos y se destruyan.

Pertenece a la estructura misma de una cultura tener diferentes interpretaciones que se viven según modos de expresión diferentes. La cultura ofrece a los hombres el mito en el interior del cual pueden entenderse, pelearse y discutir en todos los sentidos de la palabra.

¿Qué es un mito? Afirmar que la fuente primordial de toda cultura es el mito significa que el mito es este espacio, este horizonte hacia el cual el hombre se orienta para vivir su vida humana. Mi primera descripción morfológica del mito empieza diciendo que un mito es aquello en lo que se cree sin creer que se cree en él. Es lo que «no hace falta decir». Lo que no hace falta decir, porque el decir es el *logos*, 'lo dicho'. Lo que no se dice es el mito. Es lo que no se dice pero que permite que se diga que «no hace falta decir», incluso sin decir que no se dice; es el mito, es la cultura. Es ella quien permite la relación humana, la plenitud misma de la persona. Deja abierto el espacio en el que todo lo que yo digo tiene un sentido, incluso para ser contradicho.

Sea cual sea la ventana por la que se mira el mundo es imposible tener una vista que abarque la totalidad; no existe una perspectiva global, una perspectiva de 360 grados. Esos discursos actuales que nos hablan de una visión global y de universalidad expresan el síndrome de una sed de unificación propia de

la mentalidad colonialista, que ha sido heredada por la tecnocracia.

Cuando tratamos de lo político, este síndrome de universalización debe ser sometido a una crítica muy profunda. Es cierto que no siempre se quiere conquistar a los demás, no se busca una influencia siquiera económica, pero todavía se desea, y con mucha frecuencia, no sólo convencer a los demás, sino también adquirir un conocimiento que abarque la diversidad humana —evidentemente, desde mi punto de vista, desde mi ventana monocultural. Todo se sostiene. Preveo la objeción que se me va a hacer: «¿Hacia dónde va usted? ¿Hacia el caos? ¿Cada uno en su pequeño valle? ¿Cuál es el criterio de la verdad? ¿Quién tendrá el control? ¿Dónde está la verificación?».

Aspiramos siempre a tener un paradigma para la totalidad de lo humano. Pero desearía sostener que nadie, individual o colectivamente, tiene la visión ni el control del conjunto de la experiencia humana, e incluso menos, de toda la realidad. Esto se encuentra en la base de mi defensa del pluralismo. Los antiguos podían confiar en Dios. Esto los fortalecía y les daba confianza. Podemos especular sobre este Dios, pero sin esta confianza y esta fe en la realidad, el hombre se derrumba—empezando por su pensamiento, que por fuerza ha de descansar sobre algo.

Para decirlo política y polémicamente: ¿cuál es el valor—incluso lógico—de la autoproclamación del pueblo como soberano? ¿A quién se proclama que se es superior a todo? ¿A sí mismo?

Mi esfuerzo filosófico tiende a la descentralización del pensamiento. Y mi tesis (no es este el lugar para defenderla) es que la verdad, por su misma naturaleza, es pluralista; sin que por ello se lleve hacia un relativismo o un subjetivismo absolutos. Que la verdad sea pluralista no significa que sea plural, desde luego.[11] Desde el punto de vista histórico, pienso que el ideal de un buen número de religiones no tiende hacia la universalidad tal como generalmente se la concibe en el mundo

11. *Cf.* Panikkar, 1984/24; 1991/32.

moderno, e incluso que sus visiones del mundo no están orientadas en esta dirección.

La imposibilidad de las preguntas universales

Por lo que se refiere a las preguntas universales, recuerdo una notable frase de Agustín que describe, con una fórmula lapidaria, el nacimiento del hombre occidental. Frase con frecuencia mal traducida: *Quaestio mihi factus sum.* Presento tres versiones con matices diferentes: «He hecho de mí mismo una pregunta». «Me he convertido en una pregunta para mí mismo». «Me he preguntado a mí mismo». Ser uno mismo la pregunta, ser consciente, en esta reflexión crítica, de que el problema no es el mundo, no es Dios, sino que yo mismo soy la pregunta; tomo conciencia de que planteo la pregunta sobre mí mismo. Recordemos que es el mismo Agustín, trece siglos antes de Descartes, pero a partir de otro horizonte, quien formula «si fallor ergo sum», 'si me equivoco [sobre mí mismo] soy [a pesar de todo]'.

Esta toma de conciencia corresponde, a mi juicio, al nacimiento del hombre occidental: es lo que constituye su grandeza y posiblemente también su debilidad, puesto que la pregunta quizás no tenga respuesta y ni siquiera sea inocente. Ya implica un cierto individualismo, una concepción determinada de la personalidad, un elitismo humano respecto del cosmos y de toda la realidad, características propias de Occidente. Esta pregunta representa quizás, para este último, la pérdida de su inocencia; no puede vivir en este mundo sin estar a la defensiva: su identidad está amenazada por la duda y por lo demás, léase por la exterioridad. Hay razas, civilizaciones, tipos humanos para los cuales estas preguntas no se plantean, a pesar de su carácter fundamental. Creo que habría que reconocer que el *concepto* de universalidad no es universal.

Si afirmamos que hay preguntas que son universales y decimos al mismo tiempo que no se trata de un axioma a priori sino de una inducción a posteriori, «porque estamos todos aquí», entonces me pregunto: *nosotros* estamos todos aquí, pero todos los

demás no están aquí. Están los judíos, los pobres, los indiferentes ante todas esas problemáticas y también «los hombres de las cavernas»—porque «los hombres» no son únicamente nuestros contemporáneos. A priori, se tiene la impresión, quizás el deseo, de que todo el mundo se plantea las mismas preguntas. Pero si, siguiendo a Kant, decís que no dais una respuesta a posteriori, puesto que las preguntas son universales, es debido a la constitución misma del ser humano, a la razón, os responderé inductivamente que mientras no estemos todos aquí, esta respuesta carece de fundamento; supone una determinada visión del intelecto humano. Y esto me lleva a preguntarme si la universalidad existe en el orden de las preguntas, y a concluir que quizás, incluso en este orden, la universalidad no es posible porque no sabemos qué preguntas se hacen todos los hombres.

Porque, si bien es cierto que somos todos humanos y que todo hombre, por el hecho de serlo, se pregunta o, más bien, pregunta, también es verdad que las preguntas que se formulan los hombres no son las mismas para todos ellos. Algunos se preguntarán: ¿Quién soy, de dónde vengo, adónde voy? Otros: ¿Por qué el sufrimiento? ¿Por qué la muerte? Otros: ¿Qué es la realidad? Cada pregunta depende de un contexto particular que no es universal.

Al mismo tiempo, toda pregunta remite ya a un conjunto de respuestas posibles para las que la pregunta tiene sentido, *makes sense*. Si me preguntáis: «¿Qué es Dios?», una pregunta que parece universal y a la que rehúso contestar, si exclamo «¡wuh!», me diréis: «Os he formulado una pregunta concreta y fundamental a la que no habéis respondido». Ya imaginabais el plano en el que debería situarme para responder a vuestra pregunta. La pregunta condiciona la respuesta. Toda pregunta deja abierto un cierto número de respuestas y también les fija sus límites. No hay pregunta neutra, y entre todas las preguntas reseñadas, no hay ninguna universal. Hay una frase de Martin Heidegger que este autor repite varias veces: «Die Leidenschaft des Wissens ist das Fragen» ('La pasión del saber es la pregunta') y también la co-

nocida: «Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens» ('La pregunta es la devoción [piedad] del pensamiento'). Preguntar es un acto de piedad en el sentido más profundo de la palabra *pietas*. Es la devoción misma del pensamiento. Un pensamiento que sabe preguntar es un verdadero pensamiento. Y estoy de acuerdo con ello. Donde no estoy de acuerdo es con el tipo de universalización que dice que en todas partes se hacen las *mismas* preguntas. No creo que sea cierto, y el corolario que extraigo es que si en todas partes se hicieran las mismas preguntas y se percibiera una diferencia enormemente grande en las respuestas, ello significaría que entre todas las tradiciones del mundo, las que no nos dan la respuesta que consideramos satisfactoria, serían falsas; este ha sido con frecuencia el caso en la historia de las religiones. Defiendo el pluralismo, no porque haya respuestas diferentes, sino porque las preguntas son mutuamente inconmensurables, porque todo hombre no es un «respondedor» a preguntas dadas, sino un «preguntador». No existe un repertorio o una reserva de preguntas. El hombre es un ser cuya autocomprensión pertenece a su misma naturaleza. Pueden analizarse, criticarse las diferentes respuestas a una pregunta dada. Algunas pueden ser falsas, incoherentes, más o menos incompletas, complementarias, verdaderas, y así sucesivamente. Son diferentes pero no más o menos equivalentes, puesto que el estatuto ontológico de las preguntas es diferente. Las preguntas surgen de un magma, de un mito aceptado diría, que está existencialmente dado y que es parcialmente visible únicamente a través de la respuesta, más o menos implícita, que se da a la pregunta planteada. No tenemos el mismo criterio para criticar las preguntas que sincera y espontáneamente se plantea el ser humano—a menos que pensemos tener el monopolio de la humanidad o incluso el de la racionalidad. Defiendo el pluralismo. No olvidemos tampoco que con frecuencia nos planteamos preguntas (que ya son preguntas en nuestra cultura) porque entrevemos la gama de respuestas posibles y queremos asegurarnos de la verdadera respuesta.

Desconfío de la tendencia a universalizar. No sólo a universalizar las preguntas. Desconfío incluso de la universalidad de la *preguntabilidad* reflexiva del hombre. Es cierto que en el seno de un cierto tipo de mito, de una cierta historia, hay preguntas que se plantean de una manera universal; pero se presentan como tales únicamente dentro de un horizonte determinado. Es lo que denomino el mito. Dentro del mito de la tradición abrahámica se plantea la pregunta, con la máxima seriedad: «¿Qué es Dios?». Sin embargo, en el mundo buddhista, esta pregunta como pregunta no se plantea. Metodológicamente resultaría poco apropiado dar una respuesta a una pregunta que no se ha planteado.

En todo juicio, en toda afirmación, hay una cierta pretensión de validez. Si digo: vosotros los cristianos, vosotros los hindúes, etc., pretendo la verdad y la validez; en caso contrario, la afirmación no tendría sentido. Pero pretender la validez o la verdad no equivale a pretender la universalidad. Hay que distinguir.

En cierto horizonte, desde donde veo la validez de la respuesta así como la legitimidad de la pregunta, la respuesta es evidentemente universalizable. Pero detengámonos en la metáfora de la palabra horizonte: «Todo el mundo tiene su horizonte», pero a medida que cambio, también cambia mi horizonte sin que me dé cuenta directamente de ello. En cierto sentido, el horizonte es el lugar de lo universalizable; en otro caso no sería un horizonte. El horizonte es invisible y es el que me permite ver, situar mi visión. En un segundo momento, puedo experimentar que mi horizonte—que considero universal porque no veo ninguno más (es por eso por lo que se le llama horizonte)—no es universal. Desde la montaña tengo una visión del paisaje diferente de la que tenía desde el llano. Mi horizonte ha cambiado con mi desplazamiento. En cada caso se pretende la validez y la verdad. En general, es el otro quien, de una forma más clara, me ayuda a darme cuenta de que mi horizonte no es el único, y por consiguiente, no es universal. Estamos ya en lo intercultural. Desde el punto de vista de la historia de las culturas y de las ciencias de las religiones, pretender la verdad no significa pretender

la universalidad. Esta última pertenece a una cierta *forma mentis*, ciertamente poderosa, pero no universal. Incluso si existiera un horizonte lógico, que no es un horizonte privado (Kant identifica este horizonte [lógico] con la lógica del horizonte tal como *nosotros* lo pensamos, es decir, el horizonte formado a partir de las condiciones necesarias a toda intelección posible según nuestra concepción), no habría que confundir este horizonte con la idea de horizonte lógico—el que permite pensar al hombre. Nada nos garantiza que sea inmutable y dado de una vez por todas.

Puede pretenderse la verdad. Puede pretenderse la validez. Puedo incluso tener la intención de convenceros de lo que estoy persuadido. Pero esto no basta para emprender una cruzada. Hay algo más: incluso aceptando que mi discurso pretende la universalidad (universalidad hipotética) me refiero en este caso a un orden del discurso que dura desde hace seis mil años. Pero me guardaré mucho de aplicar esta universalidad—a la que mi esquema tiende en mayor o menor medida—a toda la realidad. La realidad supera infinitamente mi comprensión, incluso la más alta comprensión, la de un espíritu como quería Laplace, la de un intelecto divino, el de la reflexión absoluta de Hegel, el de la *noesis noeseôs* de Aristóteles, el de todas las concepciones monoteístas del Ser Supremo.

«Logos» y universalidad

La idea de universalidad puede convertirse en una ideología en el sentido peyorativo de la palabra: es la totalización de una experiencia parcial. Es verdad que, cuando el hombre se reduce al *logos*, incluso en el sentido más profundo de la palabra, no puede prescindir de esta universalidad. Para hablar en lenguaje cristiano, también está el Espíritu. Este no debe ni reducirse ni añadirse al *logos*: se confía en él *sin criterio*. Quisiera insistir en la defensa de esta irreductibilidad del ser a la inteligibilidad; sostengo que en la vida humana no se puede reducir todo a un es-

quema inteligible—pero no inteligible para mí, pobre mortal, sino en sí. La convivialidad humana no se funda en la razón pura y ni siquiera es el resultado de un plan racional perfecto. Todos hemos experimentado el hecho de que la más pura alegría humana e incluso la más espiritual no es fruto solamente del intelecto.

Me opongo al dominio del *logos* en algunas culturas—y no es únicamente característica propia de la cultura occidental; el dominio del *logos* se encuentra en otros lugares. Al atreverme a hacer una especie de morfología de las culturas, diría que las culturas que tienden a identificar el ser humano con el *logos* (y no hablo del racionalismo) tienden a la universalización: si la esencia del hombre es su racionalidad, y si la razón es una, toda verdad racional debe ser universal. Existen, sin embargo, otras culturas para las que el *logos* no agota la esencia del hombre; no experimentan la necesidad de universalizar. En el plano puramente epistemológico, diría lo siguiente: todo conocimiento se pretende verdadero; pretende que *lo* que se conoce es lo que se *afirma*. Sin embargo, para universalizar una verdad hay que considerarla como puramente objetiva, es decir, como una verdad independiente de nuestra subjetividad; la hemos de desvincular de nosotros como sujetos del conocimiento. Es por ello por lo que esta pura objetividad sería la relación respecto a una subjetividad absoluta, a un conocimiento divino. Si se objeta que 2+2=4 es lo mismo aquí que en todas partes, y que por lo tanto es una verdad universal, puede contestarse muy fácilmente que 2+2=4 es una tautología absoluta y que, por lo tanto, no afirma nada sobre ninguna realidad. Dos vacas y dos amistades no suman cuatro—a menos que la abstracción sea total y que vaca y amistad no tengan ningún sentido.

Religiones y universalidad

El cristianismo, el buddhismo, el islam especialmente, serían las tres religiones que de forma más clara pretenden la universali-

dad. El hinduismo no tiene esta pretensión, ni tampoco, que yo sepa, la mayoría de las religiones africanas. Pero lo que hay de común a todas las religiones es la confianza en la realidad.

Hay que recordar que el buddhismo también presenta una tendencia al proselitismo, se esfuerza en ganar adeptos, pero a diferencia del islam y del cristianismo—dicho sea de forma esquemática—no condena las otras religiones diciendo que posee la única verdad—aunque con frecuencia cree que detenta la verdad suprema.

Además, puede hacerse proselitismo sin caer en el absolutismo. Puede quererse compartir un bien, ayudar al prójimo, intentar convencer de que aquello en que se cree es verdad. Para todo ello no hace falta creerse en la posesión de la verdad absoluta. La creencia monoteísta tiende a considerar las cosas desde un punto de vista absoluto, aunque siempre se dé este desajuste entre el conocimiento absoluto de Dios y mi participación en este conocimiento. No hay que olvidar que la mayor parte de los abusos en el ámbito religioso se han cometido en nombre de esta fe.

Tomemos el ejemplo del hinduismo. Presenta dos aspectos fundamentales que no están en esta línea.

La noción de *svadharma*, del *dharma* personalizado (no individualizado), adaptado a cada ser humano, es una noción que no permite ningún tipo de universalización. Ello conduce a la concepción tradicional de las castas que sería aberrante si no se apoyara en el *svadharma.* Hay aquí un rechazo a una determinada forma de universalización; lo que es bueno para vosotros, vuestro *dharma* personal, es tan incompatible con el mío, que yo, Arjuna, debo combatiros hasta la muerte. Pero por vuestra parte también debéis seguir vuestro *svadharma...* Evidentemente me refiero al *Bhagavad Gîta.*

Otro elemento importante en el hinduismo es su concepción existencial. ¿Por qué en el hinduismo tradicional nunca se ha intentado convertir, por qué no se admite que otros se conviertan a este *dharma*? Si el hinduismo es la vía de salvación por excelencia, ¿no sería deseable que los demás, los *mlecchas* (no arios, bárbaros,

extranjeros) abracen el *sanâtana dharma*? No pueden convertirse en modo alguno al hinduismo (no hablo del neo-hinduismo, que respeto, porque la religión puede evolucionar). En el hinduismo tradicional no hay sitio para la conversión en el sentido en que se entiende en las religiones abrahámicas. Por el único camino de las ideas no podemos convertirnos en lo que no somos. Ciertamente se puede estar convencido, pero ¿acaso no es el hombre mucho más que sus convicciones? Por lo tanto, es imposible universalizar. Podemos instruir a los demás en el orden mental, podemos convencerlos del valor de las ideas hindúes, pero no pueden convertirse. Su sitio está en otra parte. Es un sitio secundario, pero no es intercambiable. No existe un sentido de universalidad, de que hay algo conveniente para todo el mundo. ¿No se dice en Occidente, con admiración, que cierto gurú no ha querido convertir a sus discípulos al hinduismo, sino ayudarles a ser mejores cristianos?

La religión china, por poner un ejemplo simplificado, no se quiere universal; se considera superior. Los chinos han sido los primeros en llamar «bárbaros» a los demás. Tocamos aquí otro conjunto de problemas.

El último paradigma de esta forma de pensar que da prioridad absoluta a la unidad sería el monismo o el monoteísmo filosófico, en los que, en última instancia, hay una sola realidad que se comprende a sí misma, que es inteligibilidad absoluta porque es simple Unidad. ¡He aquí la unidad! Al defender el pluralismo pongo en duda la necesidad de la inteligibilidad total de la realidad, incluso en sí misma. Hay que estar dispuestos a prescindir del monoteísmo, es decir, la creencia en un Ser Absoluto, totalmente autointeligible.

Por lo que respecta a la religión cristiana, la Trinidad no es monoteísmo, sin ser por ello politeísmo, ni evidentemente triteísmo. La teología cristiana del futuro deberá ser una reflexión sobre la Trinidad y despojarse de su interpretación monoteísta; lo que significa reconocer que la realidad no es inteligible en ella misma ni de forma exhaustiva. Por lo tanto: no Hegel, ni Aristóteles, ni Tomás de Aquino, no monoteísmo.

Hablar de unidad es hablar de una cosa fundamental: la constitución última de la realidad. Frente a la afirmación de que la unidad es la tendencia a la unificación, yo diría que puede vivirse permanentemente en una unificación provisional, por ejemplo, en el sentido de: «No sé nada de ello, Alá lo sabe». Ciertamente esto es consolador. Por lo tanto no estoy diciendo que si soy monoteísta debo ser necesariamente fanático; en efecto, en este caso no soy yo quien conoce todas las cosas, aunque crea que hay un Dios que las conoce. Pero si nuestra aproximación es realmente pluricultural, también debemos poner estas consideraciones últimas sobre la mesa de discusiones. Esta actitud es peligrosa y revolucionaria porque toca a lo más profundo de lo que ha fundado toda una civilización.

3. TRES DESLIZAMIENTOS CULTURALES

Con el fin de ilustrar de manera precisa esta pretensión de universalidad que acabamos de ver, y también, para abordar mejor el siguiente capítulo, analizaremos tres deslizamientos culturales presentes en nuestra sociedad contemporánea: la tolerancia folklórica, el imperialismo lingüístico y el imperio tecnocrático.

La tolerancia folklórica

En ocasiones se intenta camuflar la gravedad de la situación mediante la puesta en primer plano de la actual apertura a las demás culturas y su contribución a una mejora del Sistema. Hay una complacencia en citar la tolerancia cultural de la civilización moderna. Sin embargo, el llamado capitalismo liberal, el más alto representante de la mentalidad moderna, nos concede libertades individuales; tolera una cierta pluralidad cultural a condición de que se respete su mito de base: las reglas del ámbito socio-político-económico de su ideología. Mientras esta ideología siga siendo un mito, es decir, que no sea cuestionada, y sea creída,

el ciudadano puede hallar su propia realización. Pero la realidad humana no es uniforme ni monocultural.

¿Cuál es entonces la relación entre el orden político moderno, que se deriva de una sola cultura, y la pluralidad de las culturas de las que se habla con simpatía pero que, con demasiada frecuencia, se reducen al folklore? A menudo se utilizan esas palabras rimbombantes de tolerancia, pluralismo y sociedad multicultural. Pero habitualmente, y ya es un progreso notable, se entiende por ello el hecho de dejar que la gente tenga la libertad de hablar en sus propias lenguas *en su casa*, de vestirse con su ropa tradicional, de bailar sus bailes, de seguir las costumbres familiares, con la condición, evidentemente, de que respeten las reglas del juego de lo que se denomina, en singular, la civilización. Se les da toda la libertad mientras no sean un estorbo para el orden establecido, que lo respeten y lo acaten sin protestar. *Se coloca lo político sobre lo cultural,* y ciertamente sobre lo religioso.

El orden público proporciona un marco bien definido en el seno del cual pueden tener lugar todas las actividades culturales y desarrollarse las subculturas. Incluso las religiones están sometidas a lo político. En la República India, por ejemplo, la expresión «Estado secular» no significa «Estado laico» en el sentido que tiene en español; designa un orden político respetuoso con todas las religiones del subcontinente, por encima de lo religioso y como condición indispensable para el orden y la paz. En teoría, es el «Estado secular» quien garantiza la libertad religiosa de los hindúes, de los musulmanes, de los cristianos, de los adeptos de otras religiones, aunque la práctica demuestra con frecuencia que lo religioso domina y condiciona lo político. Quizás tal y como muchas mujeres indias ponen estrictas condiciones de posibilidad a partir de las cuales los varones de la familia podrán tomar sus decisiones...

A pesar de que la Constitución de la República declara a la India «Estado secular», desde hace más de cuarenta años los disturbios de origen religioso entre hindúes, musulmanes, sijs no han cesado de proliferar. Decir que la mayoría hindú debe respetar a

las minorías religiosas no tranquiliza a estas últimas, y ciertamente no a una «minoría» de más de cien millones de musulmanes. Las características sociológicas de las minorías no pueden percibirse a esta escala. Un estado secular no puede satisfacer más que a aquellos para los que la secularidad política se convierte, como en Occidente, en la nueva religión. Hay que encontrar una nueva fórmula si se quiere evitar que una religión sea dominada por otra.

En pocas palabras, se puede ser libre con la condición, evidentemente, de que se pague en dinero y mejor aún en dólares. Y el precio que hay que pagar es un trapicheo que, en el fondo, mata estas culturas. El interés que se pone en ellas es a menudo superficial porque, de hecho, sólo pueden sobrevivir en un estado de servidumbre cultural. Reconozco que, en cierto modo, respiramos más a nuestras anchas a medida que nos liberamos del corsé de algunas de nuestras fórmulas monolíticas. También ha de admitirse que la institucionalización de lo religioso está en la base de muchos importantes malestares del pasado y del presente. Pero ¿es *suficiente* mantener lo político *separado* de lo religioso? ¿Podemos contentarnos con conceder a las culturas locales una autonomía limitada, mientras no pongan en duda «el orden universal» que se nos propone o impone?

Lo político, es decir, el Sistema seguido por los estados modernos, sería la piedra angular que sostiene el edificio de la vida humana. Por ejemplo, se presupone que el actual sistema monetario, sea a título individual o colectivo, es un sistema universal. Se consideran las economías del don y de la reciprocidad como estadios «primitivos», «subdesarrollados». De este modo se defiende una economía de mercado «libre» que justifica lo que Dominique Temple ha llamado «el economicidio».[12] Así mismo, se considera la institución del estado-nación como un tabú que no puede violarse.[13] Todo ello está hoy día bien estudiado.

12. *Cf.* Temple, 1988, pp. 10-48.

13. *Cf.* Nandy, 1988, pp. 2-19, para un examen desde esta perspectiva de la actual situación de la India.

Quisiera ahora presentar otro ejemplo bien conocido aunque con frecuencia olvidado.

El imperialismo lingüístico

Un hecho bastará para ilustrar lo que quiero decir. Cada año desaparecen más de un centenar de lenguas, y algunas de ellas no dejan ningún rastro. Es verdad que, en teoría, los hombres pueden hablar las más de cinco mil lenguas que todavía existen; sin embargo, nos señalan que sería imposible entenderse si debiéramos saberlas todas. También sabemos que la mayoría de las lenguas son ignoradas en las relaciones políticas e internacionales. Las Naciones Unidas han adoptado cinco lenguas oficiales. Incluso si su utilización contribuye al entendimiento mutuo, imponen un límite y lo que no se consigue con cinco lenguas tampoco se conseguirá con una *lingua universalis.* Lo que desearía poner en duda es la difundida creencia de que sería bueno que todo el mundo pudiera comunicar con todo el mundo y que el ideal sería el de los constructores de la infortunada torre de Babel.

Quisiera poner de relieve que uno de los aspectos más limitadores del monomorfismo cultural es el imperialismo de las lenguas. La distinción entre lengua y dialecto pone a este último en peligro de desaparecer puesto que proviene de una situación de dominio. El florentino se convirtió en italiano gracias a un poder económico que lo sostuvo; gracias a los cuidados de la Academia francesa el parisién se convirtió en francés; fue la marina real quien convirtió en lengua inglesa lo que no era más que un dialecto, dicho sea de forma muy sumaria para poner de relieve el principal aspecto de este fenómeno. Tengo un profundo respeto y estoy lleno de admiración por Dante, la ciudad de París y Shakespeare, pero era necesaria una potencia más asertiva, un poder político, para que estos dialectos se convirtieran en las lenguas que conocemos. ¿Quién conoce la poesía del catalán Maragall o del georgiano Tabidzé? Poesía que, sin embargo, no tiene un mérito menor que el reconocido por la literatura llamada universal.

El caso de Nebrija, en el siglo XVI, el primer gramático europeo, es paradigmático. Creó la gramática del castellano para unificar los diferentes dialectos de esta lengua y ponerla al servicio del naciente imperio español. Un código jurídico exige una lengua uniforme. Pero ¿para qué esta unificación? Es necesaria para fortalecer un estado. Pero esto precisamente es lo que debe ser puesto en cuestión: ¿Acaso un gran estado o un gran mercado son necesarios para la realización de la vida humana? Para la información es necesario disponer de signos reconocidos; para la comunicación hace falta una lengua común; y para la comunión, un lenguaje compartido y en parte creado por los que lo hablan. Todas las palabras sabrosas, las que transmiten algo más que una información neutra, pertenecen a un dialecto. Surgen de una capa común, de un mismo suelo. No hay palabra sin terruño. Todas las *palabras* reales (no me refiero a los *términos* técnicos) tienen un valor, un sabor y una fuerza en el medio concreto donde han sido forjadas, en el diálogo, y por consiguiente bajo formas dialectales. Hay que distinguir entre palabras y términos. Las palabras son símbolos que un grupo lingüístico ha encontrado; son la cristalización de una experiencia comunitaria. Son polisémicos y ambivalentes. Los términos son signos, son expedientes que designan objetos de experiencia sensible o de mensurabilidad conceptual o experimental. Son unívocos y arbitrarios.[14] Incluso la casta de los académicos, una de las grandes castas de Occidente, habla su propia jerga. La lengua española o inglesa no se entiende totalmente por parte de los hispanoparlantes o los anglófonos. El americano de Harvard puede muy bien no ser entendido en South London y ni siquiera en South Boston. ¡Hay que estar iniciado para entender! La tragedia de las lenguas africanas, incluso bajo gobiernos francófonos o anglófonos, es bien conocida. Los auténticos indígenas no cuentan. No olvidemos que sólo un 10 por 100 de la población mundial habla bien inglés, es decir, maneja esta lengua hasta el punto de utilizarla en una actividad creativa. Sin embar-

14. *Cf.* Panikkar, 1980/3.

go, es bien conocida la opinión extensamente difundida según la cual los que no manejan una de las lenguas mayores son unos subdesarrollados. Existe un imperialismo lingüístico latente, más o menos aceptado tácitamente por una mayoría, y que hay que desenmascarar. Podría citar aquí la sorda lucha entre el inglés y el indi en algunos estados de la unión india, donde incluso los que defienden la «lengua nacional» envían a sus hijos a las escuelas English Medium para asegurar el «futuro» de su familia. El caso del lenguaje es igualmente instructivo en la medida que representa el paradigma de la situación actual: el anonimato. La dominación del inglés no es la de Inglaterra, ni tan sólo la de Estados Unidos. La India publica más libros en inglés que Australia y Nueva Zelanda juntas e incluso más que el Canadá. El español no es España, e incluso el francés tiene sus defensores, escritores y poetas en África. El Sistema no tiene cara. No representa ni a Occidente ni a la raza blanca. La metástasis es total.

No se trata de combatir a un país, a una lengua o a un imperio. La ideología está difusa por todas partes. El mundo tiene un ejército de treinta millones de hombres, podría incluso decirse que están tallados por el mismo patrón. Y el ejército de los políticos, léase los burócratas de la política, es aún mayor. Como se ha constatado desde los años treinta, estamos sometidos al imperio de la burocracia, que todo lo controla: el estado, los sindicatos, la industria, el capitalismo, el campo científico. Pero todas estas formas de burocracia están hoy bajo la férula de la tecnocracia. Es el tecnocentrismo. ¿Cómo hablar entonces de pluralismo?

El imperio tecnocrático

Hoy el imperio es la tecnocracia.[15] A las ideas de un Dios, de una Iglesia, de un Imperio, las han sucedido las de una Civilización y, en nuestros días, la de un Mercado único, lo que denomino *el complejo científico-tecnocrático.* Como ya he subrayado, es el sucesor

15. *Cf.* Panikkar, 1991/32, pp. 111-127.

inmediato del imperio en su manera de pretender a la universalidad. Con un corolario más sutil y peligroso: a la conquista política (época de las colonias) le ha sucedido la conquista económica que domina aún nuestra época. Pero al síndrome de la conquista universal se le añade el del pensamiento (es la propaganda totalitaria). Habría que desenmascarar la violencia intelectual disimulada en la propaganda moderna. Desconfío mucho de todo proyecto de universalización que pretende conquistar mediante el pensamiento lo que en otro tiempo se quería conquistar por las armas y, todavía hoy, se quiere conquistar mediante la economía. En otro lugar he hablado de la violencia de la razón y de la razón dialéctica moderna como un arma. También hay que desarmar la razón.[16]

Permítaseme que todavía añada algo: desde el punto de vista de la tecnocracia no es tan trágico si una gran parte de los trabajadores pierde su trabajo. El Sistema es lo bastante rico como para subvenir a sus necesidades o para ayudarles mediante el Estado del Bienestar, el Welfare State; pero para los trabajadores es algo serio. Ya no experimentan la satisfacción que proporciona el trabajo, ni la de recibir el salario debido. Van a remolque del Estado. Otro aspecto, igualmente serio, es que, al haber convertido la actividad humana creativa y fecunda en trabajo asalariado, mecanizado y con frecuencia embrutecedor, se ha hecho de ellos unos «marginados», unos parados de un nuevo tipo. No se mueren de hambre sino de aburrimiento. Lo perverso es esta concepción del trabajo reducido a la eficacia tecnocrática. Hay que distinguir entre trabajo y obra. El primero es alienante, la segunda es creativa.

El Sistema no puede prescindir de la actividad de todos los parados, puede incluso alimentarlos porque explota la tierra y por eso mismo hipoteca el futuro. Al subvenir a las necesidades de los parados se acelera, por así decirlo, el fin del mundo. Es la perversión de los ritmos naturales.

16. *Cf.* Panikkar, 1990/XXIX; 1988/16.

En resumen: en la situación actual, lo político parece haber adquirido una primacía sobre todas las cosas, siendo el estado su símbolo más visible. Esta primacía se identifica con el dominio de una ideología política determinada: la del complejo tecnocrático, ideología nefasta para las demás culturas que tienen una concepción diferente de la realidad y, por lo tanto, de la realidad política. Aunque haya que combatir la primacía particular de la política sobre la vida contemporánea, hay que reconocer que el ser humano es esencialmente *homo politicus*; sin embargo, lo político no puede reducirse a su aspecto económico o incluso a su carácter sociológico, en el sentido actual de la palabra. Henos aquí en el corazón de nuestro tema.

II.

LO POLÍTICO

Las consideraciones precedentes, aunque sucintas y diversas, nos han parecido oportunas para centrar nuestra problemática y mostrar el trasfondo de lo que sigue.[17]

1. LA ABSORCIÓN DE LA POLÍTICA POR EL ESTADO

La política puede ser definida como «el conjunto de los principios, símbolos, medios y actos mediante los cuales el hombre aspira al bien común de la *polis*».[18] Conviene insistir en esta definición comprensiva, porque con demasiada frecuencia se limita la política a lo que se refiere al gobierno del Estado. El ámbito de la política es mucho más vasto.

Lo político sería la dimensión humana que permite que la actividad política del hombre sea un acto plenamente humano, una actividad humana. O bien, sería el campo conceptual de la actividad política del hombre.

La política es una praxis que remite a una teoría. Esta teoría en una praxis es la ciencia política. Nótese que la distinción entre lo político y la política sigue siendo todavía, en el lenguaje corriente, bastante vaga.

Pero antes de profundizar en estas nociones hay que reflexionar sobre la situación contemporánea.

Una aproximación intercultural nos permitirá poner de re-

17. En efecto, todos estos problemas han aparecido en el coloquio que tuvo lugar en Montreal. 18. *Cf.* Panikkar, 1978/1, p. 74.

lieve que la noción corriente de lo político, al limitarse a la problemática planteada por el estado moderno, se coloca en un callejón sin salida.

Cada nación tiene una cultura propia. La cultura abarca un conjunto estrechamente ligado: lengua, comida, vestido, costumbres, religiones, arte, estilo de vida, biorregión: en síntesis, es un mito unificador. Cada cultura encarna una concepción única del mundo y de la vida—evidentemente con divergencias más o menos importantes. Cada una representa una especie del género humano. Y a su vez, cada nación posee una especificidad cultural; es una especie, una especie cultural del género humano, del género cultura. Por el contrario, el estado moderno no es un género. Se presenta como una especie única. Su especificidad reside en su individualidad. El concepto moderno de estado es monocultural. No pueden negarse ni sus orígenes occidentales ni su estructura forjada a partir de las ideas de la Ilustración.

Hoy día, hemos llegado a una uniformidad impresionante: una tecnocracia única, una administración con procedimientos idénticos en todas las ramas de la burocracia pública, una organización llamada «racional», léase «moderna». El estado, por su misma naturaleza, no puede ser pluricultural. Debe apoyarse en una estructura que debe ser uniforme en todas partes; es lo que denomino el complejo tecnocrático. Todas las torres de control de los aeropuertos del mundo deben dar y recibir las órdenes en un código lingüístico único. La economía de los estados modernos no puede ser pluralista ni intercultural porque el mercado monetario lo prohíbe. Los estados todavía acuñan su moneda por inercia histórica.

Por el contrario, las naciones pueden conservar sus lenguas y sus visiones del universo. Cada nación es un microcosmos, forma un todo no aislado, puesto que está relacionada con las demás naciones sin otras reglas, en este ámbito, más que las establecidas en ocasión del encuentro pacífico o guerrero.

La constelación política del mundo actual nos ofrece un

ejemplo chocante: Europa está formada por estados que reúnen cierto número de naciones (sin estado) sometidas a estos estados o en rebelión contra ellos; pero estos últimos, por su lado, intentan confederarse en una Unión europea dirigida, simultáneamente, por el pragmatismo económico y como respuesta a un destino histórico. Los recientes acontecimientos en la antigua URSS y en Yugoslavia nos muestran en toda su crudeza la fuerza de las naciones con relación al estado. Asia está saturada de grupos lingüísticos, culturales y religiosos que también deberíamos llamar naciones, que están reunidas en estados más o menos estables y de creación artificial. La India es un ejemplo de ello. Sin entrar en todas las complejidades asiáticas del Bangladesh o del Punjab, tomemos el ejemplo más sencillo de Cataluña. Este país aspira a una autonomía real, e incluso a una mayor independencia. Está en su derecho. Es el derecho de los pueblos. Pero—y aquí reside la paradoja—al convertirse en estados, los pueblos sacrifican su independencia como naciones. Deben modernizarse a partir de un modelo único, y así se llega al colonialismo moderno. Las naciones se convierten en víctimas de sus propios estados. Cuando Gandhi rechazó la formación de un ejército institucionalizado y estable, rechazó simultáneamente la existencia de un ejército indio. Sin embargo, la India, en tanto que estado, no puede prescindir de un ejército. África está formada por tribus que se han querido reunir en estados, llamados, no sin ironía, «independientes». Las naciones (en este caso las tribus) pierden su identidad y su independencia al convertirse en estados. Transformación con frecuencia trágica. Estas consideraciones teóricas se derivan directamente del orden de la praxis.

Me parece importante destacar la idea de individualismo latente en la noción moderna de estado. *El actual estado soberano corresponde al individuo al que ha quedado reducido el ser humano.* El estado es el individuo colectivo. Los estados son individuos colectivos soberanos. No hace falta mucha imaginación para darse cuenta de que esto no se corresponde con la realidad. Se representa una comedia y a menudo una farsa siniestra. Se entiende el

poder de veto de los cinco estados en las Naciones Unidas; los hechos lo han mostrado ampliamente.[19]

No sin ironía, el lenguaje nos habla todavía de estados soberanos, es decir, *superani*, 'superiores', los más elevados, por encima de cualquier otro poder. Se comprende la razón de ser del monarca, el miembro más elevado de la comunidad, porque la representa y porque la autoridad que detenta proviene de Dios. Un estado soberano es sinónimo de un estado monárquico. Así se comprende que los gramáticos modernos nos inviten a escribir estado con mayúscula: el Estado soberano y supremo, por encima de todo, dominándolo todo. ¿Cuál puede ser la relación entre soberanos si no quieren, de forma voluntaria, renunciar a su soberanía? Y no lo harán si no obtienen alguna ventaja. Pero si renuncian a su soberanía ya no dominan como soberanos. Estamos aquí en pleno pragmatismo. La instancia más alta ya no es el soberano sino la Realpolitik que sabe hacer concesiones que se anularán cuando se demuestre que no tienen ventajas para el estado más importante, el cual podrá permitirse el lujo de perseguir su propio interés en tanto que absolutamente supremo. Ya estamos en el *bellum omnium contra omnes*, 'la guerra de todos contra todos'. Estamos muy lejos de Escipión: *Sine summa iustitia rem publicam geri nullo modo posse*—como nos lo recuerda Cicerón—, 'Sin la mayor justicia no pueden regirse en modo alguno los asuntos públicos'.

Mientras que el estado es un individuo colectivo, *la idea de nación corresponde a la noción tradicional de persona*. Las naciones son personas, es decir, que representan relaciones interdependientes. Una nación única sería una contradicción como lo sería la noción de una sola persona. Nos encontramos aquí ante uno de los síndromes del pensamiento moderno: la obsesión por la cuantificación. Sin embargo, ni la persona ni la nación son cuantificables. Ni el singular ni el plural tienen sentido. La persona no es

19. Se trata aquí de la invasión de Panamá por parte de Estados Unidos en diciembre de 1989, durante la presidencia de George Bush.

ni una ni múltiple: es un nudo en una red de relaciones. No hay nudo sin relaciones ni relaciones sin nudo. Lo mismo sucede con la nación en tanto que persona colectiva. Ninguna nación puede ser soberana (pues la noción de soberanía no le es aplicable). Cada nación es única, no tiene sustituto. Su dignidad reside en la unicidad de sus relaciones con todos. Estamos aquí en el régimen del pluralismo. Mientras que un estado (como individuo) no está constituido por sus relaciones con los demás, sino por lo que es *individus*, 'indivisible', 'no participable': es soberano. Estamos frente a dos esquemas diferentes.

Me permito subrayar aquí la importancia de las ideas. El nacimiento de la conciencia del individuo y de la del estado no carece de relación. El esfuerzo de los marxistas para subsumir al individuo en la colectividad no es más convincente que el individualismo «liberal». La dimensión del hombre pertenece a la antropología que abarca la dimensión política como constitutiva del hombre.[20] A pesar del principio de acción subsidiaria, recomendado incluso por Pío XI,[21] que afirma que el estado debe únicamente proveer a las necesidades de los ciudadanos y organizar lo que las demás comunidades no son capaces de hacer (como por ejemplo asegurar la defensa nacional), hoy en día el Estado se convierte cada vez más «mánager» de la ciencia, la industria e incluso de la cultura (incluido el tiempo),[22] invirtiendo así el orden natural de las cosas. La razón es muy sencilla y también tiene relación con nuestro problema: la *monetización* de la cultura. El carácter principal de la modernidad es el precio monetario adscrito a toda actividad humana. En nuestros días, la mayor parte de las actividades artísticas, científicas, industriales y otras no se podrían realizar sin dinero; el estado se ha converti-

20. *Cf.* Panikkar, 1991/XXXI, pp. 41-86; 1985/8.

21. *Cf. Quadragessimo anno,* 1931, párrafo 79.

22. *Cf.* el interesante estudio de Gross, 1985, que muestra cómo el estado moderno domina a los individuos mediante la imposición sutil de su propia cronología.

do en depositario y único garante del dinero, aunque esto sea puesto en cuestión por los bancos y las empresas multinacionales. Y, como consecuencia, son estos últimos quienes, a su vez, se convertirán en los grandes «patrones» de la cultura, de las artes y de la investigación científica. Es útil señalar aquí que el estado clásico del pasado siglo comprendía cinco ministerios: guerra, asuntos exteriores e interiores, justicia y hacienda. El estado contemporáneo interviene en la agricultura, la energía, los transportes, los deportes, la información, el turismo, el medio ambiente, la cultura, la salud, e incluso en el ámbito intelectual; en Venezuela hay un ministerio de la inteligencia. Por inercia del espíritu todavía se les llama «ministerios». Debería llamárseles «magisterios».

La consecuencia de este control del estado sobre la mayor parte de las actividades de la vida humana es doble. Por un lado, el estado dirige casi todo mediante la canalización de las aportaciones monetarias provenientes de diferentes fuentes. La economía monopoliza prácticamente todo. La otra consecuencia es la injerencia del estado en el ámbito cultural, y si una u otra actividad de índole cultural escapa a su control, se considera amenazado en su organización monolítica. Esta situación, que alcanza su paroxismo en los estados totalitarios, da lugar a muchas tragedias; por otra parte, en los regímenes llamados liberales no se puede, por ejemplo, practicar una medicina alternativa porque los hospitales accesibles a las personas corrientes están regidos por el estado; ni siquiera construir una casa como a uno le gustaría, fundar una sociedad sin la aprobación, por el estado, de los planos, las constituciones... En la Europa medieval, hasta el siglo XVI, era impensable que la *vita socialis* de las corporaciones o incluso la *conversatio civilis* de las instituciones pudieran ser animadas e incluso aún menos controladas por el estado.

Pero hay que llevar el análisis más lejos. Mediante la reducción del campo de la política al estado—las relaciones entre los estados son las que son—la política se reduce exclusivamente al conjunto de los medios para conquistar o mantener el poder, y

Carl Schmitt tiene razón: se ha reducido a la dialéctica amigo-enemigo. La política se convierte entonces en la manera como el animal humano resuelve sus asuntos con los demás grupos, de ahí la consecuencia lógica expresada por la famosa frase de Clausewitz según la cual la guerra no es más que la continuación de la política por otros medios (más violentos y decisivos). Llegamos así al darwinismo social con «the survival of the fittest». La política sería reducida a la astucia de la jungla.

Pero quisiera abordar la cuestión partiendo de un análisis de la situación actual, la cual nace en la cultura occidental. Vamos a recurrir a la historia.

2. LA HISTORIA DE LA PALABRA

Voy a intentar una proeza histórica en el empeño de presentar la situación actual. Sería mucho más sencillo dar un curso sobre la historia romana o la de los mogoles, hablar de Ashoka o presentar la política de Akbar, que resumir, en pocas páginas, cincuenta siglos de historia. Confiemos en la fuerza simbólica de los nombres e intentemos, al remontarnos al origen de la palabra, proyectar alguna claridad sobre el objeto de nuestro estudio.

Por la lengua ya estamos en una vía que los hombres han recorrido mucho antes que nosotros. Las palabras son testimonios de la experiencia humana y nos revelan lo que nuestros antepasados han pensado, sentido y descubierto. Esta palabra que utilizamos, «política», ha sufrido, en el transcurso de su historia, diversas mutaciones.[23]

Empezamos en Grecia. Quizás hubiéramos tenido que empezar por Mesopotamia o Egipto, pero para permanecer en el contexto cultural de nuestra lengua, vamos a limitarnos a la semán-

23. *Cf.* el notable artículo de Volker Sellin, 1978. *Cf.* también los artículos *Staat* y *Politik* del RGG 1957-1965 para resúmenes del *status quaestionis* y los artículos sobre *Politik* de Ritter, 1989, y también Morgan, 1990, etc.

tica y a seguir el hilo conductor de la palabra «política». Únicamente haré una alusión a dos palabras sánscritas: *pur*, 'ciudad', y *puram*, 'villa fortificada', 'ciudadela', en el sentido de 'fortaleza', 'ciudad'.

La «polis» (griega)

Como es sabido, ἡ πολιτική es una palabra griega que, ya desde antes de Platón y Aristóteles, había adquirido autonomía con respecto a la palabra base πόλις, 'ciudad'. Nótese que *polis* siempre quiere decir 'ciudad' y a veces 'estado', pero sólo de forma indirecta. El verbo πολίζω ya en Homero (*Ilíada*, VII, 453; XX, 217) significa 'construir los muros de la ciudad' siguiendo la etimología de *polis*.

Demos un vistazo sobre lo que era la ciudad griega clásica.[24] La *polis*, 'la ciudad', estaba considerada como un microcosmos, un pequeño mundo en el que la persona humana se encaminaba hacia su realización al convertirse en (otro) microcosmos. El hombre y la ciudad simbolizaban el cosmos, toda la realidad. No olvidemos que el microcosmos que era la ciudad (intermediario entre el cosmos personal y el macrocosmos) tenía también sus Dioses y sus espíritus. *Res publica magna et vere publica quae di atque homines continetur*, dice Séneca (*De otio*, IV, 1) ('La auténtica república y auténticamente pública [es] la que a la vez encierra los Dioses y los hombres'). El hombre es ciudadano. Los que no lo son (los esclavos) no llegan a la plenitud humana. En una palabra, la ciudad no es únicamente un hecho sociológico; también es una realidad teológica y forma parte integrante de una cosmología. No olvidemos que nos hallamos en la antigüedad, don-

24. En esta exposición debo limitarme a los datos generales. Para una visión más profunda, *cf.* Toynbee, 1934. También las obras indispensables y ya clásicas de Jaeger, 1945; y de Voegelin, 1957, cuyo título es precisamente *The World of the Polis*. También las obras de Mommsen y de Fustel de Coulanges deberían citarse aquí, pero debemos limitarnos a extraer lo esencial.

de el DDT de la «razón científica» no había aún eliminado un buen número de seres vivos del universo. Los ciudadanos del cosmos, según el budismo por ejemplo, son seis: los Dioses (*deva*), los semidioses (*asura*), los hombres, los animales, los espíritus sedientos (*preta*) y los condenados. Los hombres no son más que una parte de los habitantes del cosmos; y, cosa importante, no los hay salvados. El *nirvana* está fuera de todo, es la trascendencia pura. Es por eso por lo que los que están «salvados» lo son de la existencia y del ser. Ya no son.

Pero volvamos a nuestro asunto. Aunque hubo precedentes, la *polis* fue la gran revolución del mundo mediterráneo. Y pienso que la visión que con anterioridad dio lugar a esta revolución podría ser, en nuestra época, una fuente de inspiración para una nueva aproximación a lo político. La gran revolución griega (posterior a las civilizaciones de Mesopotamia y a los grandes imperios de Asiria y Persia), que se sitúa tras la civilización egipcia, no consistió en querer establecer (otro) imperio, digamos más democrático, sino concebir la vida humana como un juego político y no como un destino imperial—a pesar de la tentación del poder a la que, más tarde, Roma sucumbiría. La concepción griega se basa en una nueva antropología, en una visión antrópica y no sólo cósmica del hombre. Se reconoce a las otras ciudades el *derecho* a existir, lo que va mucho más allá de aceptar el *hecho* de tolerarlas. Se acepta la otra ciudad porque se acepta el hombre, y el hombre es *polis*. Es oportuno citar aquí la conocida frase de Aristóteles según la cual un hombre que vive fuera de la *polis* es un animal o un semidiós. Los imperios precedentes aceptaban los demás imperios sólo porque existían de hecho. Hacía falta conquistarlos porque, en principio, sólo puede haber un solo poder supremo, un solo soberano. En la idea de imperio, más cósmica que antropológica, el individuo no representa más que una simple función en el destino imperial. En cambio la ciudad es antropomórfica. Por lo tanto podía haber una confederación de ciudades.

Tengo una sospecha, en este punto, que se refiere a esta dis-

ciplina descuidada que es la Geografía de las Religiones.[25] Grecia es casi un archipiélago. La influencia del mar es de un orden completamente distinto al de la tierra. Los barcos son más frágiles que los puentes, y las corrientes marítimas más azarosas que las grandes rutas terrestres. El lenguaje del agua no es el de la tierra. La unión de los pueblos marítimos se apoya más sobre la autonomía de los grupos humanos que en la de las poblaciones terrestres. Cada isla es una unidad natural. La idea de una confederación le es más natural que la del imperio. Las relaciones que la mantienen son más sutiles que las que mantienen la cohesión de un imperio terrestre. La cultura se convierte en algo decisivo: un mito compartido. Entre las ciudades hubo un principio de πολίτευμα, 'conciudadanidad'; pero esta democracia de las ciudades, a falta de un mito unificador suficientemente difundido, nunca se desarrolló a fondo. Hubo muchos tanteos. Me abstengo de hacer una digresión sobre esta *politeuma* que cita incluso Pablo (Fil., III, 20) y que podría, repito, ofrecer un paradigma estimulante para nuestra época. Pero volveremos a ello al hablar de la συμπολιτεία. Intentemos todavía captar la significación de la palabra.

Hê politikê quería decir ἡ πολιτική τέχνη, que no debe traducirse como la técnica del político, sino más bien como el arte de la convivialidad o buena «convivencia», es decir, el arte de gobernar y el de vivir en común en la *polis*, la ciudad, de vivir como ciudadano. Los dos van juntos. Se trata tanto de saber vivir como de saber gobernar. De la misma manera que existe un proceso humano de alfabetización, léase el arte de saber leer y escribir, hay también un proceso de «politización» para actualizar el potencial humano. Muchas poblaciones pueden estar muy alfabetizadas y no tener más que un sentido muy débil de lo político. La lectura del periódico no es homóloga de la actividad del *ágora*. La sedicente democracia de los Estados Unidos de América del Norte, por ejemplo, no interesa más que a la mitad de la pobla-

25. *Cf.* Hoheisel, 1988, para un breve resumen de esta disciplina.

ción adulta. La otra mitad sólo desea que se le respete su libertad individual. En términos rigurosos, puede decirse que estos individuos encuentran lo político fuera de la política. Pero todavía estamos en Grecia.

Desde muy pronto se experimenta la necesidad de reflexionar sobre esta τέχνη, 'el arte', la πράξις, de lo político, aunque Aristóteles dijera que el τέλος, 'el fin' de lo político, era la *praxis* y no la γνῶσις, 'el conocimiento'. Esta reflexión era una ciencia: ἡ πολιτικὴ, ἐπιστήμη, la ciencia que hoy denominaríamos ciencia política. El griego distinguía ἡ πολιτική de τὰ πολιτικά y del ὁ πολιτικός.

Hê politikê (a veces utilizada como expresión eufemística para designar la concubina o la amante—¿no se dice aún en castellano una mujer pública?) es la forma sustantivada de ἡ πολιτικὴ τέχνη, y de πολιτικὴ ἐπιστήμη, es decir, el arte de gobernar, de comportarse en la vida pública, y la ciencia de este arte. *Ta politiká* es el ámbito de lo público, el de los asuntos de la comunidad. Lo opuesto es la οἰκονομία, el ámbito de los asuntos familiares, de lo privado. Los dos grandes espacios que favorecían la plenitud de la vida humana eran la οἶκος ('la casa') y la *polis* ('la ciudad'). El templo no era el tercer espacio puesto que formaba parte a la vez de la vida privada de la casa y de la vida pública de la ciudad. La expresión *ta politiká* también era a veces lo opuesto a la βασιλική, es decir, de la βασιλικὴ τέχνη, o el arte de gobernar propio de los reyes.

Ho politikós es el hombre público, el *statesman*, el ciudadano. Literalmente, πολιτικὴ χώρα, es el «espacio político», el *ágora*, el *ager publicus*.

La política era, pues, el arte y la ciencia de regir los asuntos públicos y también el de saber vivir en la esfera de lo público—siendo el hombre por naturaleza, un animal político según la conocida frase de Aristóteles: ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον.

Gobernar es una actividad humana, pero ¿con qué objetivo? Platón, que había reflexionado sobre ello, ya decía que era para la realización de la justicia, la δικαιοσύνη. Esta justicia, dice Pla-

tón, requiere σοφροσύνη, 'la serenidad', la armonía entre gobernantes y gobernados (*Prot.* 323a). Una palabra que se acercaría quizás sería la palabra alemana *Besonnenheit*, o bien la palabra sánscrita *samatâ* (*sâmânya*): ecuanimidad (armonía, equilibrio) o quizás el catalán *seny*. La *sôfrosynê* no es una técnica, un medio para gobernar o para practicar la justicia. La *sôfrosynê* es una condición de la política, que se convierte a la vez en causa y efecto en un círculo vital. La palabra es casi intraducible. Los latinos la habían traducido como *prudentia*—que casi ya no podemos traducir por 'prudencia' (que casi se ha convertido en sinónimo de astucia)—quiere decir, en su esencia, salud del espíritu. La palabra nos habla de una inteligencia, φρήν, que no es esquizo-frénica, sino *sofrónica*. Σάος (σῶς) significa 'sano', que se encuentra bien, salvo, intacto, bien conservado. Φρόνησις sería entonces la facultad de pensar, de sentir, de vivir, de ser en el buen sentido. Para realizar esta *sôfrosynê*, 'armonía', los ciudadanos y los gobernantes deben ser virtuosos.

Αρετή, 'virtud', es una noción fundamental de lo político. Desde Platón, la antigüedad ha reconocido que la virtud política por excelencia es la *sôfrosynê* junto con la justicia, la *dikaiosynê*. Esta *sôfrosynê* es la actitud fundamental del hombre. En el fondo, es el saber ser hombre, y como el hombre se realiza solamente en la *polis*, es la virtud política básica. Todo se sostiene. La política no es una especialidad que pueda aislarse de la vida.

Tenemos aquí, como por otra parte en todo pensamiento clásico, una correlación entre el hombre, la ciudad y el cosmos. Los tres estados de la sociedad (militar, comercial e intelectual) corresponden a las tres fuerzas o facultades del alma: τὸ θυμοειδές, τὸ φιλοχρήματον, y τὸ φιλομαθές, 'el valor', 'el amor a las cosas' y 'el amor al conocimiento'. Son las facultades que corresponden a las tres virtudes de la ἀνδρεία, 'la fuerza', la σωφροσύνη, 'la serenidad', y la σοφία, 'la sabiduría'. Son también las tres fuerzas que mantienen el universo. Tenemos aquí una estructura común a diferentes culturas. La del *lokasamgraha* del *Bhagavad Gîta*, el mantenimiento de la cohesión del universo, la función propia del

dharma; la de la Biblia, la religión como alianza, *berit*, el pacto o testamento que mantiene el cosmos y en particular el pueblo (de Israel)—aunque la alianza de Yahveh con Noé lo sea también con todos los seres vivientes, con toda la tierra, como nos refiere el Génesis IX—; o también el συνέχειν, 'el mantener juntos', del estoicismo y de la patrística como la fuerza de cohesión que mantiene al universo (sea el *anima mundi*, sean los justos, los buenos cristianos según la *Didaché*, o los verdaderos judíos según Israel). También puede pensarse en la noción de emperador en China y en otras partes, y en tantos otros ejemplos.

Insisto en este aspecto porque una interpretación fragmentaria y superficial deforma con frecuencia el sentido de lo político, considerado como un arte individual o una ciencia más o menos subjetiva para regir el poder.

En resumen, lo político, en su esencia misma, no es el arte o la ciencia de gobernar bien una *polis* determinada, sino el arte y la ciencia que (re)integra al hombre en la armonía *activa* del universo. Hablo de actividad, puesto que no hay que desconocer la naturaleza especial del ser humano. En los otros animales, no hay nada político en el sentido de un arte o una ciencia como en los hombres. El hombre tiene el poder—y el deber—de llevar el cosmos a su perfección. Es la correlación microcosmos-macrocosmos lo que funda el ámbito de lo político. Estamos lejos de Machiavelli.

La εὐδαιμονία ('la felicidad') es el criterio que nos permite darnos cuenta si nos encaminamos o no por la vía de la *dikaiosynê*, 'la justicia'. Si no soy feliz, ello quiere decir que en algún lugar la justicia ha sido herida. Me permito recordar lo que nos dicen el *Dhammapada* (I, 16) y el Evangelio (Mateo XXV, 29): solamente el hombre justo es feliz en este mundo y en el otro.

En una palabra, si el hombre *es* no sólo cuerpo y alma sino también tribu, la sabiduría griega considera la *polis* como esta unidad social. La realización del hombre en la *polis* pertenece por lo tanto a su salvación: *Extra civitatem nulla salus*. Sería interesante poder rastrear el origen de la frase célebre de san Cipriano *Extra*

ecclesiam nulla salus ('Fuera de la Iglesia no hay salvación') y estudiar si su repercusión no se debe al hecho de que es la formulación eclesiástica de la que acabo de forjar como expresión de la noción griega clásica de lo político. 'Fuera de la ciudad no hay salvación'. La expulsión de la ciudad era el castigo más envilecedor para el ciudadano; el derrumbamiento del hombre.

He aquí el orden político por excelencia en la tradición griega. Para Aristóteles, la perfección del hombre consiste en realizar el ἀγαθόν, 'el bien'. Bien inseparable del καλόν. No hay belleza sin bondad, ni bondad sin belleza, dicen los griegos. Las palabras καλὸς, κἀγαθός, 'lo bello y lo bueno' expresan el ideal del ciudadano.

Según Aristóteles, el orden político pertenece a la πράξις y no a las otras dos grandes actividades humanas: la ποίησις y la θεωρία: la *praxis* encuentra su fin en sí misma; fin y medios van a la par. El fruto de la *praxis* es recogido por el mismo que lo realiza. La *poiêsis*, 'la técnica', por el contrario, tiene su τέλος, su 'meta', fuera del agente y apunta a la perfección del objeto que se «hace». En fin, la *thêoria* es la perfección misma del intelecto que capta las cosas como son (los latinos la han traducido por *contemplatio*). Pero es mediante la *praxis* que se realiza lo que se denomina el εὖ ζῆν, 'la buena vida', que quiere decir también 'la vida bella y feliz'. Pero no se puede alcanzar esta buena vida más que en la ciudad: es τὸ πολιτικὸν ἀγαθόν, 'el bien político'. La ciudad no es un lugar neutro donde el hombre se mueve; pertenece a la naturaleza misma del hombre, es su espacio propio. No hay hombre sin espacio; y el espacio humano, a la vez corporal y cósmico, es un espacio urbano, político; es la *polis*. El hombre es (también) *polis*, como hemos traducido.

Fustel de Coulanges nos recuerda, en su obra básica, *La ciudad antigua*, la distinción fundamental entre villa y ciudad.[26] Mientras

26. Traducimos *ville* por villa, a pesar de su uso restringido en castellano, cuando—como en este caso—el contexto lo requiere, para diferenciarlo de la ciudad (*cité*). (*N. del tr.*)

que esta era la «asociación religiosa y política de las familias y de las tribus», aquella era el «lugar de reunión, el domicilio, y sobre todo el santuario de esta asociación».[27] En ambos casos, estamos muy lejos de las aglomeraciones urbanas modernas donde todo está en función de las ruedas de los automóviles y no de los peatones; y donde por este mismo hecho la experiencia del hábitat como parte integrante de la naturaleza humana se ha vuelto imposible. Cierto es que, al lado de lo político, siempre está lo privado y lo místico. Lo privado, la esfera de la intimidad, la de la casa, no pertenece al orden de lo político, aunque al tratar las tradiciones africanas, estas categorías griegas deberían ser superadas.[28]

Es significativo que «La crisis del modelo occidental de estado» sea el subtítulo de las actas de un coloquio reciente sobre «Lo público y lo privado».[29]

También decíamos que hay lo místico. Los místicos de todas las épocas han hablado de una trascendencia o de una inmanencia que les permitiría alcanzar una perfección siempre creciente; pero el punto de referencia era la ciudad. La *fuga mundi* era, en el sentido riguroso de los términos, una *fuga civitatis.* En Occidente, la *fuga* está ligada sobre todo a la crisis de la ciudad. En resumen: para la Grecia clásica la perfección humana, y por lo tanto la salvación, es una perfección política porque hombre quiere decir animal político.

El «imperium» (romano)

El optimismo de la Grecia clásica, a saber, que la perfección humana se adquiere en la ciudad, se difumina ante el poder romano.

Hay que recordar la presencia del mito antropológico, por así decirlo, que predominaba en Grecia en la época clásica. Los

27. *Cf.* Fustel de Coulanges, 1864, pp. 148-151 y 229. 28. *Interculture,* 1983. 29. *Cf.* Mathieu, 1979.

Dioses no son el Ser Supremo, el Creador del cielo y de la tierra, ni siquiera Zeus es el Dios Supremo en el sentido monoteísta. Los Dioses eran como los primeros ciudadanos de la ciudad, y la ciudad confería a un griego su personalidad. Para este, declarar su identidad no consistía únicamente en llamarse hijo (o hija, esposa...) de alguien, sino también ciudadano de tal ciudad, hecho que incluía ya a los Dioses. Su pertenencia a la *polis* hacía de él un hombre libre, es decir, un hombre completo. El bien de la *polis* estaba intrínsecamente ligado a su salvación. Roma lo convertirá en apoteosis de la ciudadanía al punto que el modelo para el *orbis*, 'el mundo', se convierte en la *urbs*, 'la ciudad'. Hay un cierto parecido entre el ideal romano de universalidad, de un reino divino («reino de Saturno»), o de una «edad de oro», como la cantaba Virgilio en su cuarta Égloga y el libro VI de la *Eneida* respectivamente, y el reino de los cielos de los cristianos.

Pero estas ciudades, que representaban una «comunión entre los Dioses y los hombres», como se complacían en repetir los estoicos, han luchado entre sí. Los romanos se aprovecharon de ello. El ideal se derrumbó antes incluso de consolidarse. ¿Era una utopía?

Es bueno recordar que en el transcurso de los primeros siglos, el imperio romano formaba una confederación de ciudades autónomas. Poco a poco, éstas se convirtieron cada vez más en los instrumentos de la administración centralizada en Roma. Las naciones-ciudades desaparecen. En Roma se produce una vuelta atrás y una novedad. Mediante esta vuelta atrás se retoma el contacto con los antiguos mitos del imperio. Roma comprendió el irrealismo de los grandes imperios del pasado y también la debilidad de la dispersión griega. De ahí la novedad: la *urbs*; la *urbs* y su ciudadano, el *civis romanus*, y no las *urbes*, ni las ciudades, ni los ciudadanos libres de otros centros de civilización. Conceder la ciudadanía (romana) a los habitantes de otras ciudades llegará mucho más tarde. La *urbs* ya no es la *polis*, es la ciudad-imperio. En otro tiempo habían existido ciudades imperiales, residencias de los grandes emperadores, pero Roma no

quiere ese fasto que ha arruinado los imperios del pasado y que más tarde la destruirá a su vez.

La idea de Roma era diferente a la de Athenai o de Esparta. Roma era una ciudad, pero tenía ambición de convertirse en un imperio: *Roma imperialis*. Como ciudad, se aprovecha del resplandor griego; como imperio hereda la gloria de los imperios. Este imperio está ligado a un orden, a una civilización: *ordo, potestas, urbs* y *orbis*. La palabra clave es *imperium*, 'orden', 'mando'; representa el poder administrativo por excelencia de los reyes, cónsules, pretores, generales, y más tarde, el de los emperadores. El *imperium*, no es el *imperator*, léase el αὐτοκράτωρ, es el poder (para gobernar, declarar la guerra, emprender la batalla y condenar a muerte según las leyes). Es el símbolo del orden en prácticamente todas sus acepciones.

Por una ironía del destino, la *Roma quadrata* ('cuadrada') se convirtió en *orbis* ('redonda'), con la pretensión de abarcar todo el *orbis terrarum* ('globo terrestre'). Todavía hoy, el papa da su bendición *urbi et orbe*, porque la *urbs* cree haber sido escogida para convertirse en el centro de la *orbis*. Se nos dice que el centro del catolicismo está en Roma, aunque el Concilio Vaticano II, al subrayar la importancia de la Iglesia local, nos sugiere considerar como centro el altar, es decir, la comunidad, esté donde esté, en torno a Cristo.

Con el Imperio Romano la idea de universalidad adopta en Occidente una nueva forma. No vamos a hablar de los Imperios chinos, ni de los Imperios indios. Algunos de estos imperios fueron, en cierto grado, universales, pero no se han querido universalizables. Es en primer lugar en el orden de lo geográfico y en el orden de lo histórico que las ideas romanas toman cuerpo. Al hacerse cristiano, el Imperio romano se creerá ya universalizable. Fue la obra de un gran movimiento nacido en Grecia y que alcanzó su apogeo en Roma.

La *stoa*, en efecto, desempeña un papel principal, el de puente entre Grecia y Roma. Lo que se denomina el estoicismo antiguo (siglo III a.C.) es plenamente griego, el «nuevo estoicismo»

(hasta el siglo III d.C.) es básicamente romano. Incluso se le denomina estoicismo imperial. La *stoa* nos ofrece a la vez un elemento de interiorización y un elemento de universalización.

Para el estoicismo, la perfección humana no se alcanza en la *polis*, 'la ciudad', sino en la μεγαλόπολις, 'la gran ciudad' de la humanidad. Es significativo que se haya conservado la nomenclatura. La *polis* es siempre el centro de referencia. Y bien entendido, *megalópolis* no quiere decir la monstruosidad de las grandes aglomeraciones «urbanas» de hoy día, sino 'la familia humana'. Los Dioses están presentes en esta *megalópolis* como lo estaban en la *polis*. El mundo se ha convertido en la casa común de los hombres y de los Dioses: *mundus quasi communis deorum atque hominum domus*, dice Cicerón.

En resumen: la aventura política del hombre forma parte integrante de su destino, de su religión. Para Platón, *dikaiosynê*, 'la justicia', es la base de la vida pública (del estado y de la sociedad) y del alma (la vida) del hombre. Para Aristóteles, esta justicia es κρατίστα τῶν ἀρετῶν, 'la primera de todas las virtudes', de ella dependen todas las demás así como su aplicación en la sociedad. Para los griegos, desde Solón, la justicia no es ciertamente una invención humana—sin que por ello haga falta identificarla con la Δίκη, la Diosa. Es en esta situación en la que el ciudadano—en el sentido etimológico de la palabra—que el hombre alcanza su plenitud. Los Dioses son a la vez los de la ciudad y los de la patria: Religión y Política no pueden—no deben—separarse. Algunos, y especialmente los monjes y los ascetas, defenderán una perfección acósmica: la famosa φυγὴ μόνον πρὸς μόνον, 'huida del sólo con el Solo' de Plotinos, pero en general, la perfección humana tiene siempre una dimensión política. La gran ruptura sociológica tiene lugar, paradójicamente, con el triunfo del cristianismo y más explícitamente con san Agustín, como veremos más adelante.

La escisión entre lo político y lo religioso

Siguiendo la historia de la palabra *dikaiosynê*, 'justicia' (Kittel le ha dedicado una cincuentena de páginas),[30] puede presenciarse este cambio tangible. Palabra clave de toda la tradición occidental, ha sufrido una dicotomía fatal en la historia del cristianismo. En efecto, en un clima cristiano, la palabra *dikaiosynê* significa a la vez 'justicia' y 'justificación'. En inglés la dicotomía está todavía más acentuada: «Justice and righteousness».

Citemos un ejemplo contemporáneo de esta escisión: la gran tensión entre los teólogos latinoamericanos de la liberación y las autoridades eclesiásticas romanas podría sintetizarse en lo siguiente: el Vaticano dice a los sacerdotes: «Predicad y tened presente la *justificación*», y estos responden que es inseparable de la *justicia*. «Superad lo político (que sería la justicia) y sumergíos en lo religioso (que sería la justificación)», se les dice, y las comunidades de base responden que les es imposible realizar esta dicotomía. Ésta sería tanto más sorprendente cuanto que el mismo Cristo había dicho a su primo, Juan Bautista, que según la interpretación común representa la Ley antigua: «Es así como nos conviene realizar toda justicia», πλερῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην (Mateo III, 15)—y no separarla en dos (como en el juicio de Salomón) entre justicia social y justificación religiosa. Pero volvamos a los orígenes.

El cristianismo ha nacido y se ha desarrollado en el interior de pequeños grupos impotentes formados por gentes que vivían en una sociedad donde se padecía el desencanto político descrito tan vivamente por el estoicismo. Esta sociedad, sentida como injusta, se desarrollaba al margen de las grandes elucubraciones de Platón y Aristóteles, Catón y Cicerón, sobre la *aretê* ('la virtud'), la *sofrosynê* ('la serenidad'), la *eudaimonía* ('la felicidad'). Si la plenitud de la vida humana está ligada a lo político, y alcanzaba su culminación en la ciudad, y si el sistema político es injusto

30. *Cf.* Kittel, 1933.

y no permite esta realización, entonces nos encontramos en un callejón sin salida. No hay salida, estamos perdidos. La convivialidad humana no ofrece ninguna posibilidad de realización porque está fundada en un poder injusto que la utiliza para sus fines, mediante la explotación, la injusticia, la esclavitud, la alienación. En tal situación, el hombre no tiene ninguna esperanza de salvación. Si la justicia social es necesaria para que el hombre cumpla su destino y no hay salvación en la ciudad, ¿en qué puede depositar su esperanza? ¿Cómo podemos realizarnos? ¿Cómo podrá el hombre alcanzar su plenitud? ¿Cuál puede ser el destino de los esclavos? ¿No hay una salvación de otro orden? ¿Una salvación para los esclavos, para todos aquellos sometidos a una autoridad injusta e inhumana? Esta fue la experiencia de san Pablo. Al vivir en una sociedad que se sabe inhumana, no puede salvarse la dignidad de la persona más que evadiéndose de una forma u otra de esta sociedad. *Quid hoc ad aeternitatem?* ('¿Qué es esto en comparación con la eternidad?'), «¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si se pierde o se arruina a sí mismo?»—como dice san Lucas (IX, 25). Hay que salvar la dignidad humana. El cristianismo fue durante mucho tiempo, y no sin razón, y quizás lo es todavía, la religión de los esclavos, de los desheredados, de los explotados, de los pobres. Debe poderse alcanzar la *eudaimonía*, 'la felicidad', y llegar a la salvación en una sociedad justa, incluso si no se tiene éxito en este mundo.

Tanto el ideal griego como el romano pueden parecer desde alguna perspectiva magníficos. Existe un sano optimismo. El hombre está sumergido en su naturaleza terrestre. Pero también está el lado negativo. En la antigüedad clásica, la borrachera de la victoria o del éxito, la tristeza de la derrota y del fracaso dejan traslucir una cierta nostalgia. Pero aún hay más. Hay también la suerte de los que no son ciudadanos (metecos, esclavos y la mayoría de las mujeres). Representan el 90 por 100 de la población. La situación creada por el modelo elitista no es justa.

No olvidemos que existe toda una teología patrística crítica del *statu quo* imperial. La Iglesia de los mártires tenía que de-

fender evidentemente la αὐτεξουσία, es decir, 'el derecho', el poder de autogobernarse. La autoridad viene de Dios, como decía san Pablo, y no del emperador. Nuestra ciudad, decían los primeros cristianos, no es de aquí abajo. En esta tierra, somos todos unos exiliados, unos peregrinos. Desde el punto de vista político, las primeras generaciones cristianas eran anárquicas. El orden político, léase el dominio imperial, es una consecuencia directa del pecado, decían los Padres. La sociedad salvadora es la Iglesia, esa tribu donde el hombre alcanza su salvación. Pero esta iglesia es subterránea, es la de las catacumbas. Para el emperador, el cristiano no era un buen ciudadano. Los mártires no eran unos fanáticos que rechazaban rendir honores al emperador; y la autoridad imperial no era tan tiránica y cruel que condenara al suplicio a ciudadanos honestos. El conflicto era mucho más profundo y trágico. Su rechazo era un acto de subversión: no reconocían al imperio su pretensión de arrogarse un derecho sobre la vida de los hombres. Se trataba desde un lado y otro de la salvación del hombre (en la ciudad o fuera de ella: *intra aut extra civitatem*—pero *¿civitas aut ecclesia?*). La ἐκκλησία se convertía en enemiga mortal de la *urbs*. Una visión tal introdujo una dicotomía mortal: se salva el individuo pero se mata la persona. No se trata de la huida al desierto o al monasterio. Los que se retiran a esos lugares tienen todavía en el fondo un papel social.[31] El monaquismo, como el estoicismo, son movimientos aristocráticos, en el mejor sentido de la palabra. La crítica monacal tiene todavía un papel que desempeñar porque está ligada al contexto mayoritario que le da un sentido. Los monjes son unos testigos no violentos de la infidelidad de los cristianos, y su papel consiste precisamente en lograr suscitar esta mala conciencia entre los que han pactado con *mammona*.

La lucha entre lo religioso y lo político se revela insostenible cuando, tras Constantino, y sobre todo Teodosio, el cristianismo triunfa y se convierte él mismo en religión de estado. Paradójica-

31. *Cf.* Panikkar, 1982/XXVIII.

mente, y por fidelidad a la tradición de los tres primeros siglos, el cristianismo debe establecer—y es un mal menor—una escisión entre lo político y lo religioso. Y Agustín (345-430) desempeña aquí un papel de la mayor importancia.[32] Además, la *parousia* tan esperada no llega.

Se trata de la separación entre dos reinos, dos terrenos, y que, por esto mismo, socava la vitalidad de cada uno de ellos. La actividad en el orden de lo político se convierte entonces en puro medio; el cristiano, en tanto que cristiano, puede prescindir de ella; y lo ha hecho durante tres siglos. Puede dejarse la política, es decir, la actividad en el ámbito de lo político, en manos de los técnicos porque ahí no está la verdadera vida. Esto no pertenece a «lo único necesario» y, para la eternidad, no tiene más que un valor muy escaso. Además, se puede estar tranquilo, puesto que desde Constantino la política está «en buenas manos», en manos cristianas. No existe una política cristiana, se nos dirá; hay una política de los cristianos. La tensión medieval entre el *sacerdocius* y el *imperium* ya se anuncia y nos encontramos al borde del abismo que separará al clero de los laicos. Se nos repetirá que tener un papel activo en el ámbito de lo político corresponde a los laicos. Esta mentalidad no ha desaparecido completamente hoy día. Lo político, como tal, está teóricamente excluido de la Iglesia; la moral política se reduce a buenas intenciones, y los medios para ponerlas en práctica se dejan en manos de los individuos. En algunos libros de moral, la preocupación se centra sobre todo en la moral individual. El aborto sería uno de los pecados más graves, mientras que se le concede una importancia menor a la carrera de armamentos, a la explotación económica y a otros males destructores de la sociedad contemporánea, como por ejemplo la guerra. Existe toda una casuística sobre la guerra (guerra justa, guerra de agresión, etc.), pero no sobre el divorcio, el aborto o la eutanasia.

Se ha establecido una escisión entre lo político y lo religioso:

32. *Cf.* el notable artículo de Pagels sobre este tema.

la convivialidad humana es un sostén y un beneficio, pero secundario y accidental porque (el orden de) la ciudad ha perdido sus Dioses, y la verdadera *eudaimonía* es la otra felicidad, la *beatitudo*, la perfección del hombre en la *dikaiosynê*, entendida aquí como la justificación divina. Es otra beatitud, ¡y muy superior!

San Agustín da de ello una formulación decisiva que llegará hasta nuestros días. Se sabe que el obispo de Hippona derrama lágrimas de dolor cuando recibe la noticia, en 410, de la caída de Roma y de su toma por las hordas de Alarico. El sueño constantiniano de la cristiandad no podrá realizarse: hay pues dos πόλις, la *civitas Dei* ('la ciudad de Dios') hacia la cual se dirigen los cristianos, y la *civitas hominum* ('la ciudad de los hombres') concebida según una visión más o menos maniquea. Occidente acaba de nacer. Nótese, sin embargo, que la salvación se produce siempre en unas *civitas* (*celestis*).

La cristiandad y el imperio

De ahora en adelante, el lugar de la salvación no será la ciudad sino la Iglesia. Representa el lugar de la peregrinación hacia la *civitas Dei*. En tanto que esta «congregación» vive de un ideal puramente escatológico y permanece subterránea, los campos están separados; pero ¿qué sucederá cuando el arca de la salvación se convierta en la sociedad civil?

Al imperio romano sucede el de la cristiandad: *Sacrum Imperium Romanum*. La idea de imperio es el orden de lo eterno enraizado en lo temporal. El *Imperium* se convierte de nuevo en cósmico y celeste. Aquí se manifiesta la tensión entre el pontificado y el imperio, lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo político.

Hay una jerarquía, pero todo se sostiene todavía. Este imperio tiene dos poderes pero una sola fuerza: la autoridad viene de Dios. Lo temporal está subordinado a lo eterno. Conviene distinguir estos dos poderes pero no separarlos, porque la dimensión política constituye una parte inherente a la vida humana, y el hombre no puede alcanzar su plenitud más que integrando

esta dimensión. Pero el orden de lo político, que es el de la cristiandad, el orden del imperio en el auténtico sentido de *imperium* (que no debe confundirse con lo que posteriormente se denominará imperialismo), quiere, a su vez, dar al hombre una unidad plena. No se puede ser plenamente humano hasta tanto no se es miembro de la comunidad perfecta representada por el imperio. Pertenecer a la cristiandad significa ser súbdito del imperio, estar implicado en la construcción del Reino de Dios en la tierra. El misterio de la Encarnación se interpreta aquí como la necesidad profunda de ser encarnado en el orden de lo político para tener una existencia cristiana y por lo tanto plenamente humana. Recordemos que hasta el siglo pasado, la Roma católica defendía el derecho divino de los Estados Pontificios. Hasta el Concilio Vaticano II, la Iglesia se definía como *societas perfecta*, como 'sociedad perfecta', y el modelo para cualquier otra sociedad. Se encuentra una idea similar en la concepción del Estado de Israel. Es un estado querido por Dios—o por la Historia (divinizada), la *Heilgeschichte*.

Este imperio se mantiene por una fuerza de cohesión (y aquí quisiera hacer decir a las palabras todo lo que tienen que decirnos): representada por un lado por la *potestas*, y por otro por la *auctoritas*. Poder y autoridad. La *auctoritas* es reconocida por el don de la fe; la *potestas* porque viene dada por la fuerza.[33] Es la cruz y la espada. Frecuentemente se ha caricaturizado de manera desmesurada. Ciertamente, ha habido abusos considerables, pero para llegar a comprender este momento histórico hay que ir más allá de las simplificaciones sumarias, los abusos o las degeneraciones. En la Edad Media, se solía citar el texto bíblico: *Una manu sua faciebat opus, et altera tenebat gladium* ('Con una mano se trabajaba y con la otra se empuñaba un arma') (en IV, 17 [11]), como símbolo de los dos poderes, el espiritual y el temporal. La relación espada y cruz, en su simbolismo inicial, debía contribuir a la cicatrización del corte realizado por Agustín en el cristianis-

33. *Cf.* el epígrafe «Autoridad y poder» en el capítulo III.

mo: dos mundos, dos ciudades, dos lealtades, dos órdenes. Ciertamente, el pensamiento agustiniano debe abordarse con matices y en su totalidad. No puede subestimarse la importancia de una de sus frases lapidarias: *Deus Christus Patria est quo imus, Homo Christus via est qua ismus.* 'El Cristo-Dios es la Patria adonde vamos, el Cristo-Hombre es la vía por donde vamos'. El Cristo-Dios es la *civitas Dei*; el Cristo-Hombre, la *civitas hominum.* No hay que dividir a Cristo; es uno. Pero la tradición posterior no ha sabido evitar la dicotomía.

La restauración de la unidad: la cristiandad y su crisis

Cuatro siglos después de Agustín, la Nochebuena del año 800, Carlomagno es coronado emperador por el papa, y el sueño del imperio romano resurgió de nuevo con fuerza—pero no sin ambigüedad. Esta vez es cristiano. Sólo un buen ciudadano del *Sacrum Romanum Imperium Germanicum* tendrá acceso a la salvación. *Extra ecclesiam nulla salus,* y esta Iglesia es una sociedad visible, perfectamente establecida sobre la tierra. Es el régimen que con posterioridad se denominará el orden político de la «tesis» distinguiéndolo del régimen (liberal) de la «hipótesis».

Se comprende el malestar del siglo XIII y más tarde el de Luther. Santo Tomás (1225-1274), representante de un espíritu nuevo, encuentra una fórmula de reconciliación que muchos consideraron genial. Hay un orden jerárquico entre *beata civium vita* ('la vida dichosa de los ciudadanos'), formulada por Cicerón, y la *vita caelestis* ('la vida celeste') de la *visio beatifica.* Al traducir la *aretê* aristotélica por la *virtus* ciceroniana, Tomás de Aquino nos dice: *Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam* ('El fin último de la comunidad no es vivir según la virtud, sino, mediante una vida virtuosa alcanzar el goce divino'). Lo político no es lo religioso; sin embargo los dos están estrechamente unidos: por el uno se llega al otro. No sólo la Iglesia, sino también la sociedad humana es una *societas perfecta.* Una buena parte de los

teólogos de épocas posteriores han sostenido la autonomía del *regimen politicum* frente a la *potestas civilis* de los papas. Esta polaridad, que Tomás intenta mantener, ha perdido fuerza tras la época nominalista, y ha sido abolida desde la Ilustración.

En primer lugar, la reforma luterana proclama la separación radical: *sola fides*. Ética, economía y política eran, hasta la Edad Media, una sola ciencia (*scientia*). Formaban tres ramas en el seno de un mismo recorrido humano que tenía un solo objeto: el bienestar del hombre (que implica la justicia, la ética, la economía y la política). Ahora hay separación. El ser humano se ha individualizado; su vida se desarrolla y se despliega fuera de la actividad política. Es demasiado arriesgado depender de los demás. Luther realiza una distinción muy clara y total entre justicia y justificación. La justificación es la justificación por la gracia, la que conduce al cielo y al goce de la felicidad eterna. La justicia remite a otro orden.

La extinción de la cristiandad, el nacimiento de los estados

Podríamos hacer una breve alusión a los hechos que marcaron la extinción de la cristiandad. Era el lunes de Pascua, el 17 de abril de 1536. El último emperador de la cristiandad, Carlos V (responsable, en 1527, del famoso Sacco di Roma), se dispone en el gran salón *dei paramenti* del Vaticano a presidir la celebración pascual. Se le comunica que Francisco I (el primer rebelde, el que se atrevió a combatir por un estado independiente) ha iniciado la guerra contra el imperio. Este último se mantiene gracias a la aceptación de la autoridad del emperador. Todavía se cree en ello. ¡Es un mito! El emperador comunica la noticia al papa, y el papa Pablo III, que no es alemán, pero que ya hace Realpolitik (y que también había sellado un pacto secreto con el rey de Francia), responde *ma che si puo fare?* ('pero ¿qué puede hacerse?'). Carlos cree en el imperio, el papa ya no cree en él. La celebración eucarística no tendrá lugar, este año no se celebrará el lunes de Pascua. El imperio se hunde. Ya no tiene autoridad.

No se cree ya en él. ¿De qué sirve mantener una cohesión únicamente con el poder (*potestas*)?

La situación es compleja, rica en contradicciones y diacronías. Es el inicio de los estados. Al nacer aceptan, en teoría, el ideal de la cristiandad y en la práctica se rebelan contra ella. Francia, la «primogénita de la Iglesia», en la misma medida que Italia, capital religiosa de la cristiandad, son conocidas, desde hace siglos, como altos lugares de fermentación de ideas nuevas. Por un lado se acepta el ideal de la cristiandad. Pero para Francia, el atractivo del poder y una independencia más concreta son tentaciones demasiado fuertes para poderse resistir: convertirse ella misma en imperio abandonando la cristiandad imperial. Italia, dividida en varias naciones, no puede permitirse un sueño semejante. Por otro lado, el espíritu del Renacimiento es demasiado poderoso para no resistirse a la teocracia cristiana. Se había abusado demasiado del poder en nombre de Cristo. Las cruzadas han dejado un desencanto general y profundo, han puesto al descubierto la debilidad espiritual y material de la cristiandad; la Inquisición siembra el terror; el papado está corrupto. Es la lucha entre Dios y el César. El ideal de la cristiandad está trastornado. Luther se considera tan cristiano como el papa León X, si no más, pero sueña con una nueva cristiandad que tenga un espíritu más ligero, que permita un espacio de libertad para la conciencia individual. Francisco I se dice tan cristiano como Carlos V, pero quiere dirigir los asuntos de sus pueblos a su manera y sin injerencias extranjeras. En pocas palabras, grupos humanos muy diversos aspiran a cierta autonomía. El poder divino repartido entre el pontífice y el emperador se subdivide al extenderse a otras instituciones. Es la época en que los príncipes aspiran a una realeza de género imperial, a la vez que reconocen la soberanía divina y la de Cristo. Tanto los reyes como los obispos continúan siendo consagrados. Se asiste al nacimiento de lo que podríamos denominar las naciones reales, lo que hoy día denominamos las naciones-estado. Todos estos estados tienen todavía una cohesión supranacional por el hecho de que se reconoce *de iure* lo que *de*

facto empieza a hundirse: la cristiandad. Ésta, siguiendo su propia «estrategia», se bate en retirada hasta 1870, aunque desde la abdicación de Carlos V en 1556 la cristiandad política prácticamente ha desaparecido. Un siglo más tarde, un pensador español del barroco, Francisco de Quevedo (1580-1645) escribe un libro famoso, *Política de Dios y gobierno de Cristo*, que podría considerarse como el epítome de lo político en régimen de cristiandad. La cristiandad continúa siendo un mito aunque éste se seculariza y cambia de nombre. Este mito se transformará lentamente en «Europa», más tarde en «Occidente», después en «Civilización» (occidental, por supuesto), y ahora en «Tecnocracia» e incluso en «Democracia».

La historia del mundo moderno es todavía la continuación de una historia europea y cristiana. Los estados, tal como se han constituido, eran todavía herederos de la idea de cristiandad más o menos secularizada: formaban un todo del que cada uno era una parte interdependiente; en este todo, instancia superior, residía la verdadera soberanía. El mito unificador todavía no había desaparecido. Cada nación ha querido convertirse en un estado mediante un proceso de individuación correspondiente al espíritu del tiempo. Pero al principio los estados se presentaban como si fueran miembros en el seno de una familia. Todas las naciones-estado estaban unidas por la búsqueda de un ideal común que abarcaba religión, cultura, civilización, conquista. Juntos, se parte a la conquista. Ciertamente, unos y otros luchan entre sí: portugueses, españoles, holandeses, pero se persigue una precisa meta común: conquistar el mundo, civilizarlo, convertirlo, unificarlo. Se comparte un ideal supranacional. La noción de soberanía es inherente a la idea de imperio, o de cristiandad, y no a la de nación. El imperio es soberano, es supremo porque tiene una sanción divina. Al principio del siglo XVII, teóricamente, es todavía el papa quien concede a las naciones el derecho de conquistar y que juzga sobre el reparto del mundo. La idea de soberanía absoluta era extraña al concepto de nación.

Posteriormente, todo ello se disgrega y aparece la idea de

estado-nación, sinónimo de nación soberana que gozaba de una soberanía total. Surge el concepto de estado, se convierte en absoluto, sostenido no ya por los residuos de un ideal y de una fe, sino simplemente por una ideología.

Es interesante notar que la palabra *natio*, 'nación', no quiere decir todavía, en pleno Renacimiento, España, Austria, Alemania; las verdaderas *nationes* eran grupos universitarios, reunían a los que hablaban la misma lengua, los que pertenecían a la misma etnia. Cuando se estudiaba en Bolonia, se encontraban las *nationes* de los que hablaban en piamontés, en florentino, en castellano, en catalán. La *natio* es la tribu: los que la forman son los naturales del lugar; es una etnia: sus habitantes tienen una lengua y una cultura comunes; es heredera de la *polis*. La palabra *natio*, 'nacimiento', proviene del verbo *nascor*, 'nacer'. La nación es la hija nacida de una madre. Ha sido engendrada por la región. No es un concepto político en el sentido estricto de la palabra actual, sino más bien en el sentido animista. El terruño, esta parte de la tierra donde he visto la luz, mi valle, el grupo humano que habla mi dialecto y al que respondo inmediatamente no sólo por mi pensamiento, sino también con mi corazón; es mi nación. La nación es telúrica, prehistórica.

La vieja Europa tiene todavía naciones a escala humana. Andorra, para citar un solo caso, es una nación, es un país: pueblo, montañas, lengua, costumbres, una biorregión. Hablando con propiedad, no es un estado. Hasta hace muy poco, el gobierno estaba formado por los ancianos de los Siete Valles; eran ellos los que formaban el consejo de la nación. Esta última, tan pequeña, y debiendo hacer frente a los dos gigantes vecinos, Francia y España, les había confiado la representación de su soberanía. El presidente de la república francesa, y el obispo de la Seu d'Urgell, en Cataluña, son, *ex officio*, los jefes supremos de Andorra, los copríncipes de la nación. Hay una policía (no olvidemos su etimología: de *polis*, naturalmente) pero no un ejército. La vida cotidiana estaba regida por el Consejo de los Siete Valles, pero hoy día Andorra tiene una constitución moderna y «democrá-

tica»,[34] como lógica continuación del impacto del complejo económico-tecnológico. La independencia de Andorra está amenazada y ya empieza a estar cercenada porque la nación se ha convertido en un mercado que se dice «libre», donde sobre todo españoles y franceses compran los productos de una civilización de consumo sin pagar los impuestos de sus países respectivos. Esto nos muestra que la solución política nueva que buscamos no puede ignorar el factor económico propio de la tecnocracia. Hoy (1993) Andorra se ha convertido en un estado.

Una nación no se forma súbitamente, sean cuales sean, por otro lado, los acontecimientos históricos; hace falta un largo período de crecimiento antes de que haya alcanzado su propia personalidad.

La ruptura en Occidente

Por un lado, tenemos a Luther (1483-1540), que representa una posición extrema: el Sermón de la Montaña no es un consejo (de perfección) sino un mandamiento para todo cristiano. Sin embargo, como dirá Bismark mucho más tarde, no se puede gobernar un estado con el Sermón de la Montaña. Por otro lado, tenemos a Machiavelli (1469-1527), que representa la ruptura con la tradición helénica y el compromiso tomista. Su concepción es tan radicalmente diferente que ni siquiera se atreve a utilizar la palabra «política» para expresar lo que quiere decir: la técnica para conservar y adquirir el poder, el arte de dirigir un estado mediante el empleo del poder, la astucia, incluso, para vencer a los enemigos internos y externos por cualquier medio susceptible de tener éxito. El fin justifica los medios. En algún lugar dice explícitamente: «Per altri modi si ha di cercare gloria in una città corrotta, che in una che ancora vive politicamente» ('En una ciudad corrupta debemos buscar la gloria [el engrandecimiento] de un modo diferente al de una ciudad que vive de acuerdo con

34. *Cf.* Grau *et alia*, 1992.

lo político'). La política es todavía ese conjunto armonioso que hemos descrito.

Pero los extremos se tocan. Según Luther, que radicaliza a Agustín, la naturaleza humana es corrupta. Por lo tanto... en el orden de la naturaleza todo está permitido. Todo orden político es fruto del pecado original, toda *città è corrotta* (toda 'ciudad es corrupta'). Alcanzar el cielo, como dirá Descartes, no tiene nada que ver con la filosofía—ni con la política. La ciencia, se dice en la misma época, no tiene ninguna relación con la teología. Se asiste a la fragmentación del saber. Llegamos a Hobbes (1588-1679). Más atrevido, llegará incluso a decir: «Se puede ser un buen ciudadano sin ser por ello un hombre virtuoso». Estamos lejos de los griegos para los que la vida en sociedad, la política exigía la plenitud de las virtudes. Incluso hoy, muchos creen que se puede ser un buen profesor sin ser virtuoso. Un título y una cierta competencia profesional bastarían. Se han distinguido los campos, y a esto se le ha llamado «especialización». La vida privada del arquitecto no tendría ninguna relación con su actividad profesional.

La dicotomía no se da ya solamente entre el cielo y la tierra, sino entre el individuo y el estado—este último como símbolo de la sociedad «civilizada»—lo público y lo privado. La moral no tiene que intervenir en esta otra actividad que es la conquista del poder. La moral es el *mos traditur a patribus*, 'la costumbre heredada de los antiguos', o mejor aún, como dirá Cicerón, *mos est hominum*, 'la costumbre pertenece a los hombres'. Se vincula al pasado. La nueva actividad, que más tarde se llamará política, se dirige hacia el futuro, la novedad. Ha de desprenderse del peso del pasado y de las viejas costumbres. Estamos lejos de la frase de Heracleitos citada al principio de este estudio. Este recordatorio nos permite poner de relieve las diferencias fundamentales entre el contexto humano de la antigüedad y el de nuestra época. Es bien conocida la frase de Machiavelli: «¡Fíjate tu meta y ve directamente hacia ella! Libérate de toda preocupación, ley, constricción moral, que no tienen nada que ver con lo que quieres». Asistimos a la consu-

mación de la ruptura: en la época clásica se consideraba que el fin último del hombre consistía en alcanzar su plenitud en el seno de la vida comunitaria. Tanto el cristianismo como el judaísmo pueden aceptar esta visión dándole una interpretación escatológica diferente de la de Grecia y Roma. El judaísmo habría podido proporcionar un ejemplo quizás todavía más poderoso que el de Grecia. No hay aquí dicotomía entre lo político y lo religioso, no hay separación entre la historia y la escatología, ninguna proyección en otro mundo del destino del pueblo elegido. El judaísmo de la diáspora ha podido vivir esta tensión escatológica durante milenios, sostenido por la esperanza en la Promesa. En tanto que la ciudad terrestre, el imperio no permite la plenitud humana, la tensión sigue siendo creadora. Se vive de esperanza, se está en *epektasis*.[35] Pero cuando, sea la tierra prometida, sea la cristiandad, se realizan en la tierra, aparecen las dificultades.

Los cristianos de esta época han vivido en la ambivalencia, la esperanza y el escándalo. El ideal soñado de la cristiandad es el del Reino de Dios en la tierra. Pero el fracaso de la cristiandad es indiscutible. Se ha conseguido crear una cierta civilización; sin embargo, el Renacimiento, con toda justicia, subraya el abismo entre la cristiandad, tal como se presenta, y el Evangelio. Ciertamente, Agustín, y Luther tras él, nos ofrecen la solución dualista: es en la ciudad de Dios, en la comunión escatológica de los santos, en una vida eterna que esta vida de aquí abajo se realizará en plenitud. Pero se admite, sin embargo, una cierta relación de causalidad y una jerarquía entre las «dos vidas». Es mediante la rectitud del comportamiento en la ciudad de los hombres, en lo político, que se merece la vida eterna. Pero se ve en este impulso que lleva a la justicia (por el Reino) un don gratuito, una gracia. La salvación es fruto de *sola gratia.* La cristiandad se ha alejado del Evangelio, el orden de las obras ya no cuenta. Pero este orden va a conquistar su propia independencia, convertirse en autónomo, desprendiéndose del peso de la moral y de la religión:

35. Gregorios de Nyssa.

la religión por un lado, la política por otro. El orden de la gracia es el de la naturaleza. La ruptura se ha consumado.

En sus inicios, no se osaba llamar «política» a este orden independiente. Era el orden del poder, el de los medios para llegar a una meta determinada, una tecnología para conquistar el poder; es en el siglo XVIII cuando la palabra política abarcará a la vez las nociones de Aristóteles y de Tomás (incluyendo las de Agustín y Luther) y las de Machiavelli y Hobbes (incluyendo la Realpolitik y la razón de estado que se derivan de ellas).

En este hecho de volver a una palabra muy vieja dándole un sentido nuevo, veo un reto fascinante que trasciende en mucho el problema concreto que nos concierne. Es la fuerza de las palabras, son las fuerzas oscuras o inconscientes de la historia, es el peso de los arquetipos humanos que hacen triunfar y sobrevivir algunas palabras antes que otras. El hombre, no sin razón ni sin peligro, tiende siempre hacia la unidad. No sin razón: la actuación del hombre en la sociedad, en nuestro caso, bien que con motivaciones y en direcciones diversas, es una actividad de orden unitario que se corresponde con lo que, tradicionalmente, se llamaba la esfera de la *polis*, es decir, de lo político. No sin peligro: entre la actividad en busca del bien común, de la felicidad, y la dirigida hacia la conquista del poder hay un enorme hiato. ¿Debería llamarse ética o moral la primera actividad, y política la segunda? ¿O, por el contrario, política la noción clásica, y técnica de gobierno la segunda? ¿O bien debería establecerse un compromiso y respetar lo político tradicional, pero reservando la política para lo que en alemán se denomina *Machtkunst* ('el arte del poder')? Se trata aquí de una decisión muy importante que precisamente pertenece al ámbito de la «política» de las palabras. En el lenguaje corriente, la política es el arte de gestionar y de conquistar el poder. Pero no me gustaría demasiado reducir el uso de la palabra a su sentido moderno.

Un ejemplo podría iluminarnos. Durante milenios, la palabra ciencia quería decir asimilación intelectual, espiritual de una realidad e incluso identificación con ella; ciencia era *scientia, gnôsis, jñâna, conocimiento* ('nacer junto con'); tenía un poder salvífi-

co; era la comunión con el universo espiritual, inteligible o divino. Hoy, el uso corriente de la palabra está tomado de las llamadas disciplinas científicas en el sentido de la medida y la predicción de los fenómenos. ¿Debe abandonarse el sentido primero (y primario) de «ciencia» para reducirlo al sentido moderno? He aquí la política de las palabras.

La definición de inspiración maquiavélica de Max Weber se ha hecho popular: «Das Streben nach Machtanteil oder nach Beinflussung der Machtverteilung» ('El esfuerzo para participar en el poder o el esfuerzo que persigue influir en el reparto de este poder').

¿Debemos aceptar sin más el uso de la palabra «político» en el sentido maquiavélico, incluso si en *El príncipe* Machiavelli no utiliza la palabra política para hablar de su arte? Habla de *lo stato*, incluso si es verdad que en otro sitio habla del *vivere politico*.

Aunque la política aparezca con demasiada frecuencia bajo el aspecto de técnica de los medios (para ejercer el poder o bien para gobernar) no se la puede separar de su aspecto ético, como lo prueba la mayoría de los manifiestos y programas de los partidos políticos; estos últimos rinden siempre tributo a la ética en sus enunciados de carácter moral y con frecuencia incluso moralizantes. La intención puede estar teñida de hipocresía, pero la hipocresía nos revela un estrato profundo de la realidad. Presentarse a las elecciones para dirigir la cosa pública implica querer dirigirla bien. Diría por lo tanto que hay una ambivalencia, pero no ambigüedad. Lo político pertenece a la esfera de lo público; pero lo público, tanto como lo privado, pertenecen a lo humano. A menudo se olvida que la política no sólo es el arte de gobernar, sino, correlativamente, el de vivir *bajo* un gobierno, y también *en* la ciudad, léase participar en la cosa pública.

Henos en el corazón de la situación moderna: la política reducida a la actividad centrada en el estado: se podría citar a Hegel diciendo que la vida del ciudadano (que pertenece al dominio *de lo* político) y la vida política (*la* política moderna) son diferentes y que hace falta una mediación. Esta sería la repre-

sentación de los grupos y las clases sociales en el estado. El estado regiría la vida política pero sin injerencias en la vida social. El estado es, para él, la actualización de la «Wirklichkeit der sittlichen Idee» ('realidad de la idea de ética').

Tras Hegel, y en su estela, se llega al triunfo «filosófico» de Marx. Digo filosófico porque los marxistas y los no marxistas parecen aceptar esta forma de presentar la problemática. Marx contempla la revolución como algo que permite el paso de lo político al estado, y por ello, que lo político se convierta en asunto de estado. Siendo el estado para él «die Gesellschaft in Aktion» ('la sociedad en actividad'), la contrarrevolución aceptará sus reglas del juego, la pertenencia de lo político, tradicionalmente, a la sociedad (para Marx, la sociedad burguesa). En adelante, el estado será el único detentador de lo político. El estado no es la sociedad orgánica (o para Marx, la burguesía «degenerada») sino la suma de los individuos sin ninguna distinción de grupo, clase social, religión, jerarquía, etc. El sufragio universal es el símbolo y la realización de la individualización del hombre. La «revolución» no hará ninguna distinción entre los diferentes elementos políticos de la sociedad. Lo que importa es alcanzar el máximo de bienestar para un número máximo de individuos. La mediación de Hegel está superada (*aufgehoben*). Ahora todo se reduce al estado y a los individuos. La sociedad debe ser sin clases, sin privilegios, sin jerarquías, sin política. Esta última es asunto exclusivo del estado. De ahí la legitimación del estado por la suma de las voluntades de los individuos. ¡Qué deslizamiento de la política al estatalismo! De nuevo encontramos la ironía de las palabras: el *status* (donde estatuto, rango social, situación familiar, título oficial...) está ahora absorbido por el *status* (el estado) que se denomina estado político.

La justificación del estado

Ya lo hemos dicho, pero subrayémoslo: el antiguo régimen se había hecho insoportable. El nacimiento de los estados no se debe

únicamente a una prevaricación, sino también a una decadencia del ideal anterior y a una desaparición del mito de la comunidad humana y en particular cristiana. Se entiende la famosa *zwei Reiche Lehre* de Luther (*Opera omnia*, II, 4b), para quien la *iustitia civilis* no tiene ninguna relación con la *iustitia coram Deo*: la 'justicia civil', que ahora domina en la cristiandad, no es siquiera una preparación para la 'justificación ante Dios'.

Las teocracias de todo tipo han abusado de la respuesta del Oráculo de Delfos. A la pregunta de cómo se podía ser agradable a Dios, el Oráculo nos dijo, tal como lo refiere Xenofontes (*Memor*, IV, 3): «seguir las leyes del estado». Un estado que se interpreta como un absoluto. La teoría medieval de las dos espadas (los poderes religioso y político) es ahora insostenible, ya que el brazo secular que posee el poder debería estar sometido al papado, quien por su lado se arroga la autoridad. Lo político no puede estar subordinado a lo religioso, y este último está ya impregnado de política.

No tenemos intención de entretenernos en subrayar los abusos de los poderes absolutos, de las monarquías y los regímenes feudales. Los antiguos ya sabían que *summum ius summa iniuria* ('el mayor derecho [puede caer en] el colmo de la injusticia' [Cicerón, *Off.*, I, 33]).

Evidentemente no se trata de restaurar el *status quo ante*. Un extremo no justifica al otro. Oponer a la heteronomía del imperio la autonomía del estado no es una respuesta; esta se encuentra en la *ontonomía* de los pueblos. Nuestra defensa de la trascendencia no se identifica con la teoría de una iglesia institucional sobre la que lo político no tendría ninguna jurisdicción.[36]

En efecto, el estado representaba la descentralización, una escala más humana con relación al imperio, y sobre todo un espacio de libertad para las situaciones particulares. No olvidemos que todos los estados modernos en su origen se querían cristia-

36. *Cf.* Rommen, 1969, p. 717.

nos y pensaban poder ser más auténticamente cristianos separándose de la cristiandad (monolítica).

¿Estados soberanos o naciones autóctonas?

El estado moderno reemplaza al imperio del pasado pero con una diferencia fundamental e incluso una contradicción interna: soberanía compartida, léase multiplicidad de soberanías. El imperio era *soberano*, es decir, supremo, porque había recibido una sanción divina. Los imperios siempre han reivindicado la soberanía absoluta en la tierra, precisamente a causa de una creencia bien establecida en que detentaban su poder del cielo. Los esfuerzos de los emperadores romanos para justificar esta supremacía son bien conocidos. En el fondo, es un tributo pagado a la dignidad humana. Si todos somos en cierto sentido iguales, y hay un poder que reclama ser *das Höschte* ('el más alto'), como dice Kant, esta supremacía, esta soberanía debe provenir de arriba; en caso contrario su ejercicio sería una afrenta a los demás hombres. ¿Por qué razón, en efecto, alguien (el monarca) o un grupo (imperial) pretendería no sólo ser superior (por la fuerza, la riqueza...) sino absolutamente el más alto, el mejor, el único sin igual?[37] Los mártires, como ya hemos dicho, habían comprendido bien la dimensión religioso-política de su desafío al imperio. La cristiandad reclamará para sí, más tarde, esta soberanía que los mártires habían cuestionado. Esta última proviene de la autoridad suprema de Dios representada en la tierra por el poder del *soberano* pontífice. Las debilidades humanas, los abusos escandalosos y el proceso histórico de una nueva toma de conciencia han arruinado esta concepción. Hablando filosóficamente, es la crisis de la mediación. Los estados modernos, al rebelarse contra la cristiandad, no le reconocen ninguna instancia de poder superior, sino que se consideran ellos mismos soberanos y entienden conservar la au-

37. Como modelo perfecto del género puede verse «La vida del Inca supremo», Baudin, 1955, pp. 77-92.

toridad que tenía la cristiandad, se arrogan la legitimidad del poder, lo que les permitirá rechazarla para los movimientos «separatistas» de las naciones en el seno de estos estados. El «derecho» de los estados modernos a infligir la pena de muerte es todavía un *theologumenon* heredado de la cristiandad.

En el mundo entero se constata que el estado está en crisis.[38] En una atmósfera democrática, es natural que a medida que los pueblos toman conciencia de ellos mismos exijan disfrutar de una independencia mayor. El caso de las naciones africanas es típico; la situación en la India es irreversible. En el Punjab, y a causa de diferentes factores, unos del ámbito de la identidad religiosa que se afirma en el seno de una hegemonía hindú, otros derivados de una prosperidad conquistada por una labor tenaz, la tendencia general es hacia una autonomía mayor, y para algunos, hacia un Khalistan totalmente independiente. Otros estados, que habrán adquirido una conciencia política clara, reclamarán una mayor independencia. El fenómeno es parecido en Europa oriental y occidental. Nos enfrentamos a una enorme dificultad: los estados, dada su estructura actual, consideran las aspiraciones a la independencia como una herida al país, un atentado a su integridad, y con frecuencia una traición a la «patria». Estas reivindicaciones tienen un efecto traumático. De ahí la urgencia de distinguir entre estado y nación y encontrar formas de συμπολιτεία, de convivialidad adecuadas. Surge aquí una contradicción que no se presentaba en relación con los imperios. Cada estado, al afirmar su soberanía, declara, implícitamente, una guerra oculta a todos los demás estados. Estamos de nuevo en el *bellum omnium contra omnes* ('la guerra de todos contra todos'). Se forman bloques de aliados. En principio, el imperio es único. Es único porque es soberano y no se pueden tolerar dos poderes absolutos, del mismo modo que dos Dioses monoteístas no pueden coexistir.

De hecho, ningún imperio acepta a un igual de buena gana. La soberanía excluye la igualdad. *Delenda est Carthago!* ('¡Cartago

38. *Cf.* por ejemplo Parekh, 1990, pp. 247-262.

debe ser destruida!'), *Deutschland über alles!* ('¡Alemania por encima de todo!'). Los imperios modernos de las llamadas *superpowers* no se toleraban más que a regañadientes, pues cada imperio tenía intencionadamente la voluntad de representar el orden mundial. La disuasión nuclear se convertía en una necesidad. Una pluralidad de imperios es, teóricamente, una contradicción. Si una pequeña Nicaragua se considera un peligro ideológico (puesto que no hay ninguna amenaza territorial o económica) para el imperio norteamericano, hay que eliminar este peligro. El reciente derrumbe del imperio comunista occidental respondía a una necesidad histórica. Dos imperios no pueden coexistir. La cuestión consiste en saber si incluso la existencia de un imperio es necesaria. Estados Unidos, una vez eliminado su rival imperial, debe proclamar, por la lógica interna de la ideología, un Nuevo Orden Mundial. La vieja idea de imperio surge con toda su fuerza. Los estados, nacidos del desmembramiento de un imperio, y en particular del imperio cristiano, se han constituido cada uno de ellos en unidades autónomas formando una pluralidad con caracteres muy distintivos. La idea moderna de estado es un *theologumenon*, mal les pese a los estados laicos contemporáneos. Sin embargo, como no pueden haber varias soberanías universales, se admite la soberanía territorial que permite que cada estado rija sus propios asuntos sin injerencia extranjera. Las fronteras, se nos dice todavía hoy, son intocables y sagradas. Se escinde la comunidad humana. Las relaciones que se aceptan son únicamente las de una cierta democracia de los estados donde cada uno, reconocido como individuo, se compromete—únicamente para servir sus propios intereses—a mantener una coexistencia pacífica con los demás. Cada individuo es un voto. Esto puede dar resultados positivos cuando los individuos son iguales, al menos en potencia, y cuando se actúa bajo un mito común, como en otros tiempos el de la cristiandad. Pero ninguna democracia puede existir entre estados soberanos que no son iguales. ¿Por qué «razón de estado» los Estados Unidos, por ejemplo, debería sacrificar y tolerar Granada o Panamá si estos

regímenes no funcionan de acuerdo con sus intereses? ¿Por qué lo harían si son lo suficientemente poderosos como para «desestabilizar» estos gobiernos sin temer engorrosas consecuencias para sí mismos?

De este modo hemos llegado a la política de los bloques y a las amenazas mutuas y a la disuasión nuclear. Se movilizarán docenas de estados para participar en una expedición de castigo contra la transgresión de las fronteras si ello parece atentar contra el «orden mundial» según la visión—o para servir los intereses—del imperio que se cree el responsable. Se minimizarán las atrocidades si se perpetran en el seno de un estado soberano o si no zarandean el *status quo* del «orden mundial». ¡Machiavelli ha vencido! La guerra del Golfo, la indiferencia hacia los kurdos, los sahelianos y tantos otros, los acontecimientos en curso en la antigua URSS, la ex Yugoslavia y otros muchos países, nos ofrecen otros tantos ejemplos chocantes y sangrientos de esta situación.

Los estados contemporáneos quieren emanciparse de la tutela de Europa como los estados europeos, de los que son la copia, lo habían hecho de la tutela de la cristiandad. Sin embargo, y durante algunos siglos, el mito de la cristiandad ha sobrevivido a su realidad política. Es significativo que los grandes tratados de paz hasta el siglo XVIII empiecen con *in nomine sanctae et indivisae trinitatis*. El congreso de Viena de 1814 efectúa la transferencia del mito de la cristiandad al mito de Europa. ¡Son los arquetipos poderosos de la historia los que hacen que se denomine «Santa Alianza» a esta reunión de Realpolitik ciertamente no santa! En nuestros días, el mito de Europa (todavía santa) se ha derrumbado. Ha recibido el primer golpe mortal durante la primera guerra mundial, y el golpe de gracia durante la segunda. El mito de Occidente, llamado a veces civilización occidental (con vestigios de cristiandad), y transformado a continuación en mito de la civilización tecnocrática, ha sido el sucesor de la cristiandad, como esta fue la continuación, aunque modificada, del mito más antiguo del imperio. Un mito no muere fácilmente. En nuestra

época, los modelos de la política mundial ya no son Europa y Occidente, sino el complejo tecnocrático. Es el nuevo imperio, la nueva cristiandad. Los estados son como otros tantos individuos de este orden «internacional». No es consecuencia del azar que los Estados Unidos, *leaders* de este imperio, pertenezcan al estado mundial más «avanzado» desde el punto de vista tecnológico. La guerra económica, todavía latente, entre los estados no tardará mucho en estallar, y nuevos bloques económicos y de influencias vendrán a perturbar y amenazar la visión imperial del «nuevo orden mundial». ¡Puede hablarse de la tenaz persistencia del mito! Esta contradicción, inherente al estado soberano, se hace tanto más visible cuanto que la ideología del estado se extiende por toda la tierra. Se explican con demasiada facilidad las crisis y las desgarraduras actuales de África o Asia por el «primitivismo» de estos pueblos y su «no preparación» democrática, como frecuentemente lo entienden las elites occidentalizadas de estos mismos continentes. ¿No se les sigue llamando todavía «países en vías de desarrollo»? ¿No convendría más bien descubrir también la debilidad inherente al estado y su carácter extraño a la psicología y a la historia de los pueblos? Y es la Europa contemporánea la que, de nuevo, hoy en día, busca de manera exteriormente pragmática y obediente a un dinamismo de la historia superar la ideología del estado y por consiguiente del estado soberano. Me refiero, evidentemente, a la nueva Europa que se está forjando, que se encuentra actualmente frente al dilema de convertirse en un nuevo estado gigantesco, siguiendo la inercia histórica de los imperios, o forjar una nueva concepción de la relación (¿federalista?) de los pueblos y naciones europeos.

¿Y a todo esto qué pasa con los pueblos? ¿Qué sucede con las naciones? Hay que subrayar que el fenómeno que marca la mitad del siglo XX no es el de la independencia de las naciones, sino el de la proliferación de los estados llamados independientes siempre a condición de que estén dispuestos a vivir, o mejor trabajar, para reembolsar sus deudas.

A medida que se descubre la nación en el sentido más autén-

tico de la palabra, nos liberamos de la necesidad del estado, nos apoyamos en la distinción entre poder y autoridad; y tenemos aquí el inicio de un nuevo paradigma para abordar nuestro problema. Como ya he sugerido, el concepto de nación no implica el de soberanía. Hay una nación porque hay naciones. Y hay naciones porque hay identidades humanas, culturas, etnias, personalidades colectivas diferentes. Las naciones pueden encontrar un mito unificador que no esté fundado en la fuerza ni en el poder. Es un buen signo la constatación de que estas ideas empiezan, en nuestra época, a tomar forma y a ser estudiadas.

Se trata de sustituir el sueño, lleno de contradicciones y semillas de guerra de los estados soberanos, por el mito de las naciones autóctonas. El mundo está buscando alternativas. No se van a encontrar partiendo del individualismo de estado ni renunciando a regañadientes a la soberanía por miedo y egoísmo.

En Europa, África y Asia, nos enfrentamos con situaciones diferentes. Una tribu o una determinada confederación de tribus constituye una unidad, un grupo, una conciencia vehiculada por una lengua, por ciertas costumbres, ciertos ritos, tabúes, tótems y otros. Es todo este conjunto lo que proporciona una determinada unidad flexible. Las naciones tienen fronteras mal definidas. En algunos países, como los de América del Norte y del Sur, el concepto de nación es mucho más vago. Está bien dar definiciones teóricas: una lengua, un territorio, un derecho consuetudinario... Hay libros enteros que nos describen lo que es una nación.

Ya he hecho alusión a mi librito[39] en el que he intentado definir la nación como algo que está siempre integrado en un conjunto humano más vasto. Diría, apoyándome en la sabiduría cristalizada en las propias palabras, que, como su nombre indica, una *nación* es ante todo un hecho natural. Los «nativos» forman una nación. En general se le llama un pueblo. Forma la etnia, τὸ ἔθνος, *gens*, raza, clan (de *gignere*, 'engendrar'). Cuando un pueblo adquiere una conciencia cultural y por lo tanto política, se

39. *Cf.* Panikkar, 1961/IV.

tiene una nación. Una nación es un pueblo organizado. Cada nación constituye sociedades más o menos generales y duraderas para fines determinados. Hoy en día se denomina *estado* a la organización política de las naciones. Sin embargo, en la época moderna, los estados, debido al hecho de que han surgido del desmembramiento del imperio—y el imperio se consideraba soberano—se han querido también soberanos. Pero una soberanía múltiple, al ser contradictoria en sí misma, pone a los estados en situación latente de guerra permanente. No puede haber más que una *potestas suprema.* Mi proyecto político consistiría en considerar *naciones-pueblos* en vez de *naciones-estado.*

Entre la ideología monista del imperio y el atomismo de los estados, existe la realidad de las naciones, las tribus, los pueblos, las etnias. Sus relaciones internas se parecen más a las de un organismo que a las de los individuos de una organización. El *dharmakâya* buddhista (el cuerpo de la ley) y el cuerpo místico cristiano, así como el organismo biológico o el holograma moderno, podrían proporcionar analogías: cada miembro es único y completo; representa el todo y, al mismo tiempo, está unido ontonómicamente al organismo entero. La relación que mantiene los miembros unidos escapa a la objetivación: es la vida.

No se puede prescindir de la trascendencia. Debe de haber algo por encima o fuera de la nación, pero no del orden de la política, puesto que entonces tendríamos un nuevo imperio, una nueva cristiandad. Lo que necesitamos es un nuevo mito y no una nueva forma del antiguo. Es aquí donde aparece lo metapolítico. Vislumbro algunos signos en nuestro horizonte.

Quisiera todavía subrayar que la crisis actual se debe a que no tenemos ningún proyecto humano de envergadura; no tenemos todavía un mito unificador. La civilización, la cultura, el imperio, la tecnocracia, incluso el mercado han proporcionado a algunas naciones un cierto mito unificador; pero en la práctica, este mito no puede abarcar todo el planeta, sino únicamente la elite tecnocratizada.

3. TRES SIGNOS DE NUESTRO HORIZONTE CONTEMPORÁNEO

Anteriormente la política estaba concentrada, en un primer momento, en la *polis* y más tarde en el estado. Actualmente la situación ha cambiado mucho, porque los verdaderos retos políticos se dilucidan a escala mundial y con una omnipresencia de la dimensión económica. Pensar y actuar solamente en los ámbitos de la *polis* y del estado no puede ayudarnos demasiado a superar la actual crisis de nuestra civilización ni tampoco a indicarnos caminos alternativos. Pero ello no significa que haya que abandonar la *polis* y la región como lugares privilegiados de la acción política, sino estar atentos a la situación actual para averiguar las tendencias.

El siglo XX ha sido testigo de tres grandes conmociones a escala mundial:

—La crisis ecológica.
—La monetización de la economía.
—El imperio tecnocrático.

Intentemos ofrecer, en cada uno de estos tres ámbitos, las condiciones de su superación, que, a mi juicio, deben agruparse en torno a los tres principios siguientes:

—La revelación ecosófica.
—La desmonetización de la economía.
—La emancipación de la tecnología.

La revelación ecosófica

No me parece necesario volver aquí sobre los detalles y ejemplos de la grave situación en la que se encuentra en nuestra época la supervivencia del planeta, situación provocada por el actual sistema económico y productivo. Este lleva en su seno una lógica de destrucción de la naturaleza por una explotación desmesurada y una creciente contaminación de la Tierra.

Esta situación extrema reclama, evidentemente, soluciones

inmediatas para paliarlas y encauzar los graves problemas de destrucción ecológica a los que estamos confrontados de manera dramática. Pero esto aparece como totalmente insuficiente, puesto que hemos de llegar hasta las raíces kosmológicas (*sic*) del problema. Sin cambiar la visión del mundo que nos viene dada por la cosmología científica moderna no llegaremos a superar la crisis. Nos hace falta una nueva conciencia ecológica, a la que me he permitido denominar *ecosofía*.[40]

He forjado la palabra ecosofía para designar un nuevo nivel de la creciente conciencia ecológica. La ecología, en tanto que *logos* del *oikos*, nos hace todavía pensar en una «explotación», más racional sin duda de los «recursos» de la tierra, pero no nos sugiere la mutación necesaria, el cambio de mentalidad indispensable para la supervivencia de la humanidad. Se conoce, desde 1935, la palabra inglesa *ecosystem* que querría subrayar la armonía del «sistema ecológico».

Todo esto representa ciertamente grandes pasos en la buena dirección; pero el vocabulario mismo que habla de explotación, recursos, necesidades, desarrollo, etc., sugiere que la cosmología subyacente permanece inalterada. De la misma forma que se comprende hoy que el hombre *es* (también) cuerpo y no sólo *tiene* un cuerpo, hay que volver a la antigua sabiduría, la que nos dice que el hombre *es* tierra y no sólo que habita sobre la tierra. Esto está en armonía con nuestra intuición anterior, el hombre no habita sólo en una ciudad sino que *es polis*. El hombre es tierra, pero la tierra somos también nosotros.

La ecosofía cumple una función reveladora. Nos revela que la tierra—como nosotros mismos—es limitada, finita; y que tenemos con ella relaciones estrechas, relaciones constitutivas y por lo tanto recíprocas. Es una nueva—y antigua—sabiduría. Por lo que se refiere a nuestra cuestión, la ecosofía nos revela que las fronteras de los estados son artificiales y no naturales; que la contaminación no reconoce pasaportes, que el ozono de la atmósfe-

40. *Cf.* Panikkar, 1993/XXXIV.

ra no se somete a la soberanía de un solo estado; que las nubes son mensajeras de amor—como lo saben los poetas desde Kalidasa—pero también de lluvia ácida. En una palabra, nos revela que la sedicente soberanía, incluso territorial, es una ficción. Nos manifiesta la interdependencia del mundo. El estado soberano se derrumba. Las restricciones aduaneras se hacen inútiles. Debe concebirse un nuevo modelo.

La ecosofía nos descubre aún algo más; nos revela que la región, la χώρα, el espacio, la biorregión como hoy se la redescubre, y que el suelo donde los hombres habitan forman un todo cosmoteándrico. La *chôra,* en efecto, es la cosmo-región, el campo, en tanto que país y distinto de la ciudad. La *chôra* no es un espacio vacío (inocupado) que estaría κενόν, ni tampoco un lugar cualquiera que estaría τόπος, sino el emplazamiento vital de una cosa y más especialmente de una persona (uno está en su lugar, ocupa su posición). *Politikê chôra* es el *ager publicus,* allí donde el hombre forja su destino en polaridad armónica con su vida privada (en el *oikos*). Los «lugares santos», los de los amerindios, los israelitas, los musulmanes y de tantos otros, no lo son por capricho, y por lo tanto, no pueden cambiarse, como se ha querido hacer por ejemplo, con respecto a los indígenas de Paupasia y de otros lugares.

La ecosofía significa algo más. Se trata de un genitivo subjetivo que nos revela que la tierra misma es sabia, que tiene una sabiduría y que el ser humano es precisamente el portador, el órgano, de esta sabiduría—cuando, evidentemente, no socava sus propias raíces terrestres y se da cuenta de que la sabiduría es un don, y no una construcción artificial; el Hombre es el mediador entre Cielo y Tierra como nos lo dicen tantas tradiciones. Lo metapolítico tiene también un papel cósmico.

La revolución monetaria

La fuerza más importante del mundo moderno, la que domina y condiciona la política, es sin duda la economía; ha dejado de ser

un *nomos*, orden y ley del *oikos*, de la casa humana, para convertirse, hoy día, en el imperio monetario, la divinización de la diosa Juno, uno de cuyos epítetos es *moneta*, 'moneda'; la economía moderna es una *mammonología*, cuando no es una *mammonolatría*.[41]

La economía siempre ha jugado un papel indispensable en la vida de los pueblos, pero no era la única fuerza motriz de la civilización. Estaba subordinada a otros factores más ideológicos e incluso espirituales. Los españoles se han enriquecido durante la conquista de América, pero España se empobreció y pronto perdió su imperio: la planificación económica, junto con el racionalismo soberano de los tiempos modernos, no existían en esa época.

Sean cuales fueran los juicios, el hecho es que la tendencia de los mercados al expansionismo ha perdido su homeóstasis debido a la influencia de la tecnocracia sobre el comercio humano. Este hecho, junto con las cuestiones ecológicas, acaba con todas las fronteras del planeta. La zona amazónica tiene repercusiones ecológicas mundiales, pero el beneficio económico de la Amazonia es difícilmente controlable en un mercado puramente económico. ¿Haría falta tomar medidas para evitar que la India tenga seiscientos millones de automóviles, puesto que ésta sería la cantidad que le correspondería si tuviera que situarse en pie de igualdad con Estados Unidos? ¿Hay que esperar que los indios no puedan tener el poder económico necesario para comprarlos? Considerado desde el punto de vista ecológico, la contaminación producida por un coche es quince veces más grande

41. No puedo resistirme a la tentación de mencionar este *curiosum*: «Moneta Christi homo est», dice san Agustín siguiendo a Tertuliano y comentando el célebre pasaje de Mateo XX, 21. *Sermo* 90, 10 (PL 38, 566). Pero el contexto nos proporciona otra homilía: «Caesaris imago in nummo est, Dei imago in te est» ('La imagen de César está en la moneda, la imagen de Dios está en ti'), *Sermo* 113, A, 8. Está claro que antes de Constantino los cristianos daban una interpretación casi dualista del texto evangélico: dan a César lo que le es debido. Cuando el cristianismo se ha convertido en religión oficial, César mismo pertenece a Dios, está, él también, sometido a Dios.

que la producida por un niño. Es también menos costoso traer un niño al mundo que construir un coche. Hace al menos un cuarto de siglo que propongo la desmonetización de la cultura.[42]

Lo que aquí se quiere subrayar es más simple. El imperio económico, tanto como la cuestión ecológica, es transnacional. Los estados singulares ya no controlan la dinámica interna de la moneda—a la que todavía se denomina, por anacronismo, dinero.[43] Los bancos escapan al control de los estados. Todavía estamos mal informados con relación a las multinacionales, pero lo suficiente como para darse cuenta de que representan fuerzas superestatales. El estado soberano se convierte así en un anacronismo. Si no me equivoco, el título «mundial» se concede hoy día a un banco y a las competiciones deportivas—al margen de algunos congresos «científicos».

Es evidente que el mundo occidental contemporáneo (y por occidental no entiendo una simple categoría geográfica) está impregnado de una ideología paneconómica. Esta ideología ha conseguido impregnarlo todo e insinuarse por doquier. El tiempo es oro, el trabajo y el prestigio también. El arte tiene tanta necesidad de dinero como la ciencia, la educación, la comida. La «pobreza religiosa» también necesita dinero e incluso un factor antieconómico como el Evangelio cristiano tiene necesidad de dinero. El primer paso hacia una economía intercultural sería reconocer esta ideología paneconómica y empezar un proceso de desmonetización global: de los valores, de la cultura en general e incluso de la economía.

De la misma forma que algunas personas aceptan que hacen falta zonas desmilitarizadas, debería empezarse a desmonetizar los valores. Conozco un ejemplo de cultura desmonetizada: Nagalandia. Entre los Nagas, la comida (el arroz) no es monetarizable ni asunto de mercado: no se puede comprar ni vender de nin-

42. Panikkar 1975/4; 1982/17 y 18.

43. En algunos idiomas como el francés o el español hablado en Latinoamérica pervive el anacronismo de llamar al dinero «plata» (*argent* en francés). (*N. del tr.*)

guna forma, puesto que se distribuye simplemente entre los hogares mediante un sistema muy sofisticado. El resultado es que no hay angustia, puesto que hay arroz para todos. Lo mismo sucede con las casas. Ni se compran ni se venden. No existe especulación del suelo (*real estate*). Mercadear en este ámbito sería una actividad delictiva punible. Las casas no son negociables, lo mismo que los cuerpos humanos—al ser la casa una prolongación del cuerpo humano. Sin embargo ahora, desde la introducción de la cultura moderna, se empieza a comprar y vender casas, al menos fuera de los poblados. En todas partes y en todos los niveles he realizado averiguaciones y me han asegurado que no existían enfermedades mentales, como la depresión, la paranoia, la esquizofrenia, etc. Incluso sí se da otro tipo de enfermedades como la cirrosis, quizás debida a un exceso de bebidas alcohólicas. No tenemos que pagar para respirar, pero en Nagalandia tampoco hay que pagar para comer o para alojarse. Es posible vivir sin este fardo ni esta angustia.

Pero no únicamente en esta parte de la India. En muchas zonas rurales en Europa sería un insulto pagar por el tiempo dado, excepto donde la industria o la máquina nos hacen conscientes del carácter rentable o vendible del tiempo. Pagar con dinero un favor recibido equivale a un insulto. Incluso en inglés se realizaban distinciones fundamentales entre *honoraria, stipends, emoluments, fees, gratuities, recompenses* y *salaries.*

El socialismo occidental quiere que los pobres tengan cuidados médicos, asistencia jurídica o alimento suficiente, pero no puede o no se atreve a superar el fardo económico que representa pagar a los médicos, abogados o productores de alimentos, al precio de mercado del capitalismo. Nuestra cuestión es mucho más radical. No se trata de un nuevo arreglo de la sociedad. La cuestión es la de una nueva civilización, de una cultura desmonetizada. No se trata de un sueño utópico, puesto que no propongo la supresión total de la economía de mercado o del dinero, sino solamente colocar la mayor parte de los valores humanos fuera del alcance directo del poder del dinero.

La emancipación de la tecnología

Ya vimos en el primer capítulo cómo estamos actualmente sumergidos en lo que yo denomino el imperio tecnocrático. Éste no conoce fronteras estatales y está difundido un poco por todas partes alrededor del mundo. Pero además de geográfica, su conquista es también la del espíritu. No podemos hacer abstracción de esta realidad pero podemos superarla, puesto que nos conduce hacia la catástrofe, ecológica, cultural y espiritual.

No se trata de adoptar una actitud de confrontación violenta o dialéctica con la tecnología, lo que por otra parte estaría condenado al fracaso (los tecnócratas son los más poderosos y en general los más inteligentes), sino de una verdadera emancipación del dominio de la civilización tecnológica sobre la vida humana.

Esta forma de emancipación no puede ignorar el *status quo* de un mundo fuertemente «tecnologizado» en su cuerpo y en su alma. No puede llevarse a cabo más que a través de la deconstrucción del sistema tecnocrático, y no por su destrucción.

Esta deconstrucción no puede efectuarse mediante obstáculos artificiales opuestos al impulso tecnológico. Por otra parte, ninguna forma de dictadura conseguiría romper este impulso, le haría falta tener un poder superior al poder tecnológico. El remedio sería peor que la enfermedad.

Tampoco la deconstrucción puede realizarse mediante formas de ascetismo negativo. Faltaría la motivación. No se trata aquí de dar marcha atrás al curso de la historia o de menospreciar las adquisiciones positivas de la humanidad.

Menos aún es cuestión de impedir la eclosión de la creatividad humana o de reprimir la alegría de vivir y disminuir la calidad de vida. Por el contrario, se trata del verdadero despliegue del hombre y de su contribución única a la auténtica aventura cosmoteándrica del universo.

Esta emancipación no puede realizarse más que a partir de una conversión—*metanoia*—seria del mundo tecnologizado, en

el curso de una meditación profunda sobre el malestar actual de la humanidad. Los encuentros, hoy día inevitables, del mundo tecnológico con las sabidurías de las diversas tradiciones religiosas y culturales podrían estar en el origen de un diálogo culturas-tecnología. Este diálogo no será dialogal más que si hay una confianza mutua entre los diversos movimientos que avanzan hacia la liberación del hombre. Estos encuentros no deben intentar resolver problemas tecnológicos sino estudiar las cuestiones fundamentales de la vida humana.

El clima es hoy favorable. El complejo de inferioridad de diversas culturas está desapareciendo, al menos en parte, así como el complejo de superioridad de la civilización occidental (aunque no sea privativo de los Occidentales). La guerra—puesta en práctica directa de la tecnología—ha causado, durante el siglo actual, más de cien millones de víctimas; se sabe que esta misma tecnología ha provocado indirectamente un número incalculable de otras víctimas al crear desequilibrios demográficos, alimentarios y otros. La amenaza constante de una guerra atómica, de una destrucción del planeta, incluso al margen de toda guerra, a pesar del fin de la Guerra fría, planea todavía sobre nuestras cabezas. Estos hechos relevantes, estos temores justificados, han sensibilizado una parte de la humanidad frente a la situación actual. Nos planteamos entonces la pregunta que los hombres se formulan desde los Upanishad: la del ser y del no ser; pregunta que, en nuestros días, es inevitable, no sólo desde un punto de vista individual sino colectivo.

No deseo que se crea que defiendo antiguas kosmologías (*sic*) periclitadas. Hago mi crítica del mundo tecnológico y quisiera decir que el hombre se ahoga. Cuando propongo la emancipación de la tecnología, propongo la salida del cosmos tecnológico, la liberación de la cosmología de un mundo histórico y gobernado por las leyes de la mecánica, propongo ampliar el horizonte humano. No propongo el retorno a un mundo antiguo tan feroz o tan rígido como el actual, no propongo la alienación, la huida, la búsqueda de un refugio en un mundo imaginario donde se explicarían cuentos de hadas. El nuevo universo debe

todavía surgir. Es por ello por lo que me concentro en la crítica del mundo tecnológico. Quisiera ser aquí poeta antes que filósofo, bien que los dos vayan juntos. Es a los poetas de nuestra época a quienes corresponde describir la *cosmotheandrica commedia.*

Una de las tareas urgentes que hay que realizar es la de encontrar, para nuestra época, nuevas estructuras humanas y no deshumanizantes. De ahí la importancia de los tanteos y de las pruebas en el orden de la práctica.[44]

44. En Panikkar, 1988/45, se pueden encontrar proposiciones prácticas con vistas a esta emancipación de la tecnología, elaboradas en cuatro grupos: concienciación, distinción entre trabajo y obra, revalorización del artesanado y nueva sabiduría.

III.

EL DESCUBRIMIENTO DE LO METAPOLÍTICO

Abordar en profundidad, como nos lo proponemos, el ámbito de lo metapolítico, nos obliga a abordar también los grandes problemas que le están vinculados. Éstos deben no sólo ser abordados con humildad y prudencia, sino que no pueden evitarse. Prever un remiendo, una reforma, exigir más honestidad por parte de los parlamentarios, denunciar la carrera de armamentos, es ya el signo de la toma de conciencia de que un cambio es necesario, pero esto sigue siendo superficial y no llega al meollo de la cuestión; se trata de algo más profundo y más turbador. Podría predicar una democracia más honesta y justificarme al probar que tengo las manos limpias, pero cuando penetro hasta el centro de mi vida, me doy cuenta de que mis ideas no pueden surgir de mí más que si estoy preparado para una *metanoia*, una conversión, una transformación radical que conduce a una armonía entre lo que digo y lo que soy, y donde mis palabras son la expresión auténtica de lo que pienso—en el sentido de pensar y no sólo en el de calcular o explicar.

Autoridad y poder

Ya hemos hecho alusión a la distinción entre *auctoritas* y *potestas* al decir que el imperio o la cristiandad se basan en principio sobre la autoridad, es decir, sobre la fe que los hombres testimonian hacia esta idea de imperio o de cristiandad. Es el mito que se acepta. Pero también está la gran tentación por parte del imperio de apoyarse sobre la fuerza, sobre el poder. El descubri-

miento de lo metapolítico está unido a la convicción de que el poder y la autoridad son básicamente inseparables. Por lo tanto habrá que explicitar en mayor medida esta distinción. Es importante, puesto que representa la superación de la dicotomía mortal entre cuerpo y alma, lo material y lo espiritual, lo humano y lo divino. La vida de la sociedad no puede ser mantenida por la fuerza. Sobre esta superación se basa el principio de la autodeterminación de los pueblos. La fuerza por sí sola (el poder) no puede, a la larga, mantener la cohesión de los pueblos. El «contrato social» debe ser voluntario.

Defiendo de nuevo la *via media*, la vía no dualista entre monismo y dualismo. Debemos distinguir entre autoridad y poder. Su no distinción nos haría caer en formas de fideísmo supersticioso, antiguo y también moderno; pero su separación conduciría a la destrucción de los más débiles, es decir, a un monismo de nuevo tipo, precedido por luchas feroces para afirmar una supremacía.

La autoridad es un principio de cohesión diferente del poder. Iré incluso más lejos al avanzar una hipótesis para la cual haría falta remontarnos al sexto milenio antes de la era cristiana, en la época del nacimiento del patriarcado. Como hipótesis de trabajo, pienso que el origen de las guerras se remonta a esta época. Las guerras no son ciertamente un fenómeno natural. Los animales no hacen la guerra. La guerra es un fenómeno cultural, pero no se encuentra en todas las culturas. Hay que averiguar cuáles son las formas de cultura que predisponen a la guerra.

Para quedarnos en el contexto occidental, me gustaría citar la definición que Cicerón da de la filosofía: *cultura animi* ('la cultura del espíritu'). Con seguridad que no es este tipo de cultura el que podría incitar a la guerra. Considerando el estado de la situación actual deberíamos preguntarnos si, en el curso del tiempo, no se ha producido un deterioro en el seno de la cultura que nos ha conducido a ella, o incluso si esta civilización no descansa en una concepción equivocada. El estudio del paso de la cultura a la civilización, es decir, de la vida agrícola a la vida

urbana, y aun la del «paso» del preneolítico al patriarcado, podrían quizás servirnos de eslabones para dirigir nuestra investigación.

La ciudad necesita, para mantenerse, de un poder «político» más estrecho que el de una cultura del hombre y de la naturaleza basado en la tribu. Pero cuando este poder pierde su autoridad, la ciudad debe entonces apoyarse sobre la fuerza sola. Pienso que existe una cierta relación entre padre y poder por un lado, y madre y autoridad por otro; pero este tema necesitaría un estudio profundo y matizado.

La aglomeración urbana no es autosuficiente; debe hacer *razzias* de vez en cuando al menos para subvenir a sus necesidades, a su alimentación; hay que hacer todo tipo de provisiones; e incluso hacer provisión de aire fresco, de paisajes campestres... mediante éxodos regulares de fin de semana fuera de las grandes urbes.[45] La ciudad debe ser protegida mediante muros (o mediante dinero). En inglés *town* está emparentado etimológicamente con *fence* ('cerca', 'recinto'). La especialización es necesaria para la vida humana, pero es causa de una escisión que puede ser destructiva.

La villa está, como ya hemos dicho, constituida por una agrupación de casas. El *vicus*, 'el barrio de la villa' es un conjunto de *vicini*, 'vecinos', del mismo modo que la ciudad es una confederación de ciudadanos; las dos palabras significan que el individuo no es autosuficiente y que el hombre no alcanza su plenitud en un grupo cerrado. El equilibrio puede romperse en los dos sentidos, el de la proliferación: la ciudad crece de forma anárquica, como un cáncer, se convierte en *megalópolis* (incluso si se la denomina aldea global); el de una clausura: la villa se repliega

45. Nótese este hecho significativo: mientras que al comienzo del siglo la población urbana representaba el 14 por 100 de la población total (es decir, 1.619 millones en 1900), al final de este siglo alcanzará el 50 por 100 (sobre un total de alrededor de 6.260 millones en el año 2000). En 1989, ya representaba el 45 por 100.

sobre sí misma, se aísla, y pretende ser sinónimo de lo humano —como lo delata la palabra «civilizado». ¡Hay que ampliar nuestros horizontes!

La diferencia entre poder y autoridad viene expresada por las mismas palabras. «Poder» quiere decir capacidad de hacer algo. El poder reside en mí, soy más poderoso que otro si puedo hacer más cosas que él, si tengo más fuerza o capacidades; soy el sujeto del poder. Tengo un poder. El poder es el «nosotros»: el individuo, el grupo, el estado... en relación al «vosotros» sobre quienes ejercemos nuestro poder.

Por el contrario, la palabra autoridad viene de *auctus, augeo* ('lo que hace crecer'); la autoridad me es dada, conferida, reconocida. Siendo simplemente lo que soy, los demás reconocen en mí algo que hace que mi persona, mis acciones, mis palabras tengan para ellos un valor especial. La edad, el valor espiritual, la sabiduría, el mérito, el saber o la riqueza, son otros tantos factores que fundan una autoridad. Pero siempre es conferida por los demás. Se está revestido de autoridad por los demás, inspira respeto, confianza; es lo que permite, al que se le ha reconocido, aconsejar con la autoridad del mando. El prestigio, por ejemplo (su etimología al margen: *prae-stringere*), se deriva de la autoridad. «Prestigio», en alemán *Ansehensmacht*, sería una traducción inadecuada de la palabra «autoridad». La autoridad no es una *Macht* en el sentido de poder—aunque el alemán haga una matización entre *mögen* en el sentido de *vermögen* (de ahí *Macht*) y *können* ('poder'). La palabra griega ἐξουσία, utilizada con frecuencia en los evangelios, quiere decir 'autoridad' y también 'poder', 'facultad', y también 'libertad', 'derecho', así como 'esplendor', 'brillo'. Su origen es bastante peculiar: compuesto por la preposición ἐξ (que significa frecuentemente el resultado de una acción) y del verbo ser (el que tiene ser, sustancia, propiedad). *Exousia* significaría literalmente tener que sacar sus propios recursos en el sentido material y espiritual de la expresión. Hay que hacer una triple distinción entre la capacidad intrínseca al sujeto, la habilidad que surge de su ser, un *poder* extrínseco,

proveniente de factores del orden del tener y no del ser (la moneda es el ejemplo más «poderoso», más moderno), y la *autoridad* que el sujeto merece y que le ha sido conferida por otro. El otro capta, en aquel en quien reconoce la autoridad, la existencia de una fuerza capaz de ayudarle a crecer. La autoridad viene de Dios, dicen muchas religiones, porque es Él quien hace que todo crezca—evidentemente desde dentro. Se ordena un sacerdote, se corona un rey, se confiere el título de doctor a un sabio. Se les reviste de autoridad. Pero todos estos investidos de autoridad pueden perderla si no se muestran dignos de ella. Pueden retener cierto poder, pero no disfrutan, de cara a los demás, de la misma autoridad. El hombre de ciencia ejerce su autoridad en su propio dominio, mientras que el tecnócrata no tiene más que el poder. La gran tentación, en todos los ámbitos, religioso, científico, político, familiar, es abusar de la autoridad por el poder acumulado, o concentrarse en el poder, como lo hace la ciencia moderna desde Francis Bacon.

La institucionalización del poder político confiere la autoridad, pero ésta no depende totalmente de la institucionalización. La autoridad exige también cierto derecho. Un estado de hecho puede tener cierto poder. Sólo un estado de derecho tiene autoridad, pero no pueden separarse totalmente poder y autoridad. Todo poder, por el hecho de serlo, es visible, y esta apariencia visible trae consigo, en los demás, un cierto reconocimiento, y por lo tanto, exige autoridad. Y, viceversa, toda autoridad está basada en cierto poder reconocido por los demás. Sería interesante estudiar, como si fuera una ecuación química, el equilibrio entre poder y autoridad y las oscilaciones de un lado u otro según las clases sociales, los regímenes civil o militar por ejemplo. Inglaterra todavía goza de cierta autoridad en la India, que no se corresponde con su poder. Por su lado, Estados Unidos tiene más poder que autoridad.

Convendría aquí mencionar la distinción jurídica realizada por los romanos, sobre todo en tiempos de la república, entre *auctoritas* y *potestas.* Esta última era el poder ejecutivo, era una

fuerza real y legal de coerción. La *potestas* era un poder coercitivo; residía en la magistratura; los magistrados, sobre todo los cónsules, ejercían la *potestas.* Mientras que la autoridad residía a la vez en el pueblo y en el Senado. El pueblo era el legislador, el Senado el órgano que ratificaba, aconsejaba y daba fuerza de ley, y por lo tanto autoridad, a las resoluciones del pueblo o de los magistrados. La historia nos dirá, y no sin ironía, que los senadores romanos tenían autoridad mientras eran ricos (¡*exousia*!). Más tarde, la pérdida de su riqueza los hizo más vulnerables.

El sistema político democrático actual reconoce que la autoridad reside en el pueblo. El pueblo la delega a los que le parecen capaces de ejercerla. Por el hecho de que se les confiere autoridad, se les entrega las riendas del poder. La dificultad consiste, hoy día, en hacer que este proceso sea reversible una vez que se ha descubierto que el poder escapa ya a la autoridad del pueblo, puesto que ha sido transmitido a un sistema tecnocrático que se ha liberado de toda dependencia, tanto con respecto a las masas como a los políticos. El voto es un acto de confianza en los programas (y en los hombres), y no un juicio (sobre los asuntos y los medios). Un ciudadano corriente ignora las complicaciones de la «maquinaria» de un estado tecnocrático. Incluso los políticos, en general, están poco informados: ¡es demasiado vasto, demasiado complicado, demasiado difícil!

La cuestión política, en lo concreto, reside precisamente en la dialéctica autoridad-poder. La democracia es el arte de gestionar el poder por parte de la autoridad. Si la práctica de este arte no consigue alcanzar su fin, es la degeneración de lo político en fuerza bruta. Veo un peligro de este orden, no sólo en el poder atómico actual, sino también en la tecnocracia moderna. Un simple soldado podría todavía discutir acerca de la estrategia de Napoleón con un cierto conocimiento de causa; no puede hacerlo acerca de la de Schwarzkopf; no hay manera de conocer los entresijos tecnológicos. Un ciudadano suizo puede todavía tomar parte en las decisiones relativas al gobierno de su cantón; pero si ello se da en el ámbito del Banco Mundial, se le priva de toda participación ac-

tiva; en efecto, le harían falta años de especialización para iniciarse en su funcionamiento. El burócrata es inaccesible al diálogo; la burocracia tecnocrática tiene una autonomía propia que incluso los iniciados no logran siempre conocer suficientemente. No se puede prescindir de la autoridad, pero vivimos hoy en día bajo el reinado de la tecnocracia: la autoridad reside en las máquinas.

Un *excursus* en las ciencias religiosas puede sernos aquí de utilidad. Desde R. H. Codrington, Van der Leeuven y otros se oye decir que la primera experiencia de lo Divino es la del poder: *Die Macht ist das religiöse Urphänomen* ('El poder es el fenómeno religioso primordial'): *Mana, orenda, arunkulta,* Dios... es el todopoderoso, y la tradición judeocristianoislámica no hará más que reforzar esta idea (a pesar de las paradojas de Jesús en el Evangelio que parece decir lo contrario). A partir de aquí se cae en la indistinción entre autoridad y poder. En Dios, coinciden. Cuando el estado es considerado como representante de la Divinidad conserva (para aquellos que creen) autoridad y poder. Cuando el estado se desacraliza debe apoyarse más sobre el poder. Es de sobras conocido que, a diferencia de un Dios inmutable, el pueblo (que sustituye a la Divinidad) es manipulable—y tanto más manipulable cuanto que se deja enredar en el juego de la democracia. Pero ¿puede concebirse una política sin poder?

¿No habría también una falta de lenguaje que ha forzado la significación de la palabra poder, al atribuirle realidades tan distintas como fuerza, coerción, dinamismo, dominación, autoridad, gloria, capacidad, potencia, facultad, irradiación, atracción, resistencia, persuasión, dignidad, garbo, energía... como otras tantas formas de ejercer una *influencia* sobre los demás?

Para simplificar: el poder es la fuerza del *logos,* de la racionalidad, el peso de los hechos que la razón nos ha hecho reconocer como tales. La autoridad es la fuerza del *mythos,* de lo que se acepta, de lo que se cree, el peso del ideal que se nos presenta como tal. La sabiduría consiste en saber armonizarlos. La política participa de esta sabiduría.

1. A LA BÚSQUEDA DE UNA ALTERNATIVA

Aquí se plantea la importante y difícil cuestión de saber si existe una alternativa posible a la situación actual. Hay cierto consenso hoy en día sobre un punto; se expresa en el lenguaje corriente diciendo que *el Sistema no funciona.* Puede entenderse por Sistema el complejo tecnocrático y sus variantes en los mundos capitalista, ex socialista y los satélites no alineados que preconizan una economía y unos regímenes mixtos. Este Sistema deriva de una cosmología subyacente que sostiene la estructura política del mundo actual tal como es representado por ejemplo por la ideología socioeconómica dominante del concierto de los estados. No me refiero directamente a ideologías políticas sino a la estructura política, o a su infraestructura si se prefiere: al mito del estado moderno como el núcleo de lo político.

No me cansaría de insistir en que debemos situarnos en una justa perspectiva para abordar la experiencia occidental de estos cinco últimos siglos. El intento europeo ha marcado con su sello la escena mundial. No olvidemos que Europa, hace un siglo, dominaba políticamente la mayor parte del mundo.

Se habla del Imperio romano, de la Cristiandad medieval, del Renacimiento pagano, o del Siglo de las Luces; nuestra época es el período económico y economicista por excelencia o, más bien, la era financiera de la humanidad. El peligro que amenaza: una bancarrota total. No hace ninguna falta citar aquí las autoridades y las organizaciones más diversas que nos aseguran que si la civilización actual no cambia radicalmente, el mundo no sobrevivirá más de cincuenta años.[46]

46. La bibliografía es inmensa. Ya no son los «verdes», los de izquierdas, los filósofos o los poetas quienes dicen lo mismo. La unanimidad es casi total y la ciencia es la primera en decirnos que no podemos jugar a Mefistófeles. *Cf.*, a título informativo, revistas como *Cultural Survival* (Cambridge, Mass.); *Papeles para la Paz* (Madrid); *Sanctuary Magazyne* (Bombay)...

Dicho esto, las opiniones divergen sobre el tema de la alternativa posible. Un grupo de opiniones quisiera *reformas* más o menos rigurosas y drásticas: el Sistema no funciona, pero se podría conseguir que funcionara: tecnología adecuada, política aduanera, derechos humanos, legislación ecológica, etc. Es la única vía abierta a las Naciones Unidas y a los organismos oficiales. Un segundo grupo, más reducido, piensa que es imperativo reconocer la no viabilidad del Sistema y buscar una *alternativa*: las ideas del Mahâtmâ Gandhi podrían ser un ejemplo de ello. La fuerza del primer grupo corresponde a la debilidad del segundo. Los opositores al Sistema parten de ideologías muy diferentes, desde los denominados «terroristas», quienes, por razones diversas, actúan con mayor o menor violencia para derribar el Sistema y sustituirlo por un régimen diferente, hasta los «verdes», pacifistas y otros, que, a su manera, oponen una resistencia al sistema. La fuerza de los «reformistas» reside en el hecho de que no se puede hacer *tabula rasa* de la historia, ni de la situación actual. No se puede empezar desde cero. Se debe partir desde el lugar en que se está. El atractivo que experimenta el segundo grupo por una alternativa corresponde a la dificultad del primero para lanzarse a reformas reales. Hasta aquí, toda reforma de envergadura se ha mostrado ineficaz y no ha hecho más que prolongar la agonía de un Sistema inviable a largo plazo. Estamos en un callejón sin salida.

Hace unos cincuenta años, tras el choque de la segunda guerra mundial, se creyó que la descolonización, la democracia y el complejo socio-económico-tecnocrático (el plan Marshall por ejemplo) favorecerían cierto bienestar para toda la humanidad. Hoy en día, se percibe psicológica, cultural, históricamente, así como desde el punto de vista ecológico, económico y tecnológico, que el actual Sistema no ofrece soluciones más que al 30 por 100 de la humanidad.[47] Se ha extrapolado la famosa frase: «Lo que es bueno

47. Si, en fecha tan reciente como la de marzo de 1992, se ha podido escribir con realismo: «La voz de los pobres se hará oír cada vez más en un mundo donde, muy pronto, los privilegiados serán setecientos millones y los desfavoreci-

para la General Motors es bueno para Estados Unidos». Y de ahí: «Lo que es bueno para Estados Unidos ofrece un modelo que deben imitar los demás países». Pero, para no citar más que un solo hecho: los países pobres son cada vez más pobres y los países ricos son cada vez más ricos, no por una voluntad determinada de que sea así, sino porque el fenómeno es inherente al sistema.[48]

La situación es crítica. Si uno se compromete con el sistema, incluso para reformarlo, se convierte en un «colaborador», hace más difícil la realización de la transformación radical necesaria. Por otra parte, ningún sistema toleraría que se quisiera derribar. Se puede, por ejemplo, intentar encontrar formas más humanas de ayudar al desarrollo del llamado tercer mundo, pero se procurará que la ayuda se sitúe en las estructuras propias de los países que suministran ayuda. Además, si la ayuda no es rentable para el primer o segundo mundos estos no podrán comprometerse en esta empresa de «beneficencia». Considerada desde el punto de vista del tercer mundo, la ayuda conduce necesariamente a una mayor dependencia por parte del país ayudado. Pero si no se colabora con el sistema, uno se aísla, se convierte en un *drop out*, un parásito, o quizás un purista estéril. No se tiene siquiera la fuerza del ejemplo, puesto que el testimonio no es reconocido. El monje puede abandonar el mundo mientras el mundo no le abandone. Si este último le abandona, su testimonio desaparece, su sole-

48. Por dar sólo un ejemplo: se oye decir que «el Brasil de los años noventa está prosperando». Por el contrario, los brasileños se encuentran en una situación peor que nunca. Y no hablemos de las atrocidades cometidas en Amazonia, ni las que afectan a los aborígenes. Me limito a señalar la indiferencia del mundo «desarrollado» respecto a los doce millones de niños que vegetan, van trampeando, trafican, juegan, sufren, mueren y son matados por la policía y otros «agentes de seguridad» en los barrios altos de las ciudades del país.

dos más de siete mil millones...», Ramonet, 1992, p. 1; el pavoroso comentario que hay que hacer: esta minoría no parece que quiera ceder sus prerrogativas y privilegios y está dispuesta a la «solución final». Se defiende con vigor el control de la natalidad sin querer, sin embargo, controlar el crecimiento tecnocrático (cinco millones de nuevos coches vendidos solamente en Alemania en 1991).

dad se convierte en aislamiento. Evidentemente, esto no quiere decir que se deba actuar para «deslumbrar» a los demás en vistas de los resultados. Esto quiere decir que la simplicidad de la paloma no es incompatible con la prudencia de la serpiente. Se debe estar a la vez en el Sistema sin pertenecer al Sistema, «en el mundo», pero no «del mundo», en polaridad con él, intentando transformarlo, persuadirlo o convencerlo (a pesar de la ambivalencia de estas palabras). Es necesaria una reconciliación universal y no un encogimiento unilateral.

Se habla mucho hoy en día de alternativa. Estoy de acuerdo en utilizar la palabra, pero dándole un sentido preciso. Está claro que no se trata de una alternancia sucesiva. La palabra, tal como se usa de manera corriente en nuestros días, significando la sustitución de un sistema de vida o proyecto de civilización por otro, es un anglicismo. No importa. Puede haber una alternancia de partidos políticos en el gobierno. Es por eso por lo que se llaman partidos, porque no pretenden ser el todo. Pero ¿es realista concebir una alternativa radical a la estructura política contemporánea?

La alternativa debe ser, por de pronto, una utopía en su sentido literal: no tiene τόπος, 'lugar', puesto que el lugar no es ni el del sistema ni uno de fuera de él. Me interesa subrayar que la alternativa que se busca no consistiría en una alternancia de los rusos o los chinos con los americanos y viceversa. La búsqueda de una alternativa debe ser, ante todo, una empresa del espíritu, puesto que es únicamente el espíritu el que puede superar una situación de hecho; podría decirse que es el órgano de la trascendencia.

¿Hay una alternativa? ¿Cómo podríamos saberlo si de hecho no existe? Y aquí el discurso sobre la trascendencia no está sobreañadido. Lo que sabemos es que su búsqueda es un imperativo categórico. Diría más bien que hay que buscar diversas posibilidades de alternativa. No hay alternativa, sino que hay alternativas, y todas provisionales, puesto que así es la condición humana.[49] Quisiera subrayar todavía algunos puntos importantes.

49. Panikkar, 1984/10.

No existe alternativa en el interior del sistema

Esta tautología expresa bien la situación real. Todo sistema permite e incluso desea reformas, pero no está dispuesto a ser eliminado por otro. Es únicamente mediante la violencia que un imperio sucede a otro.

La imposibilidad de una alternativa interna representa más la pirueta lógica que consiste en decir que la alternativa al Sistema no pertenece a este último. La imposibilidad viene del hecho de que el presente Sistema, fundado en la eliminación total de la trascendencia, hace imposible toda alternativa. Para él, esta se presentaría como un suicidio. En el Sistema moderno, los individuos pueden creer en Dios, en los Dioses, ser religioso y llevar una vida piadosa, pero el Sistema, que puede respetar o no las creencias religiosas de los individuos, no tiene necesidad de lo Sagrado, prescinde de él; lo divino es para él una hipótesis superflua. El mito del Sistema es científico y tecnocrático; no niega lo «sobrenatural», pero exige su propia autonomía en lo «natural». Esta misma distinción entre lo natural y lo sobrenatural le es útil puesto que evita que lo religioso se incorpore al sistema: se tolera la existencia de los ángeles, siempre que no interfieran en el funcionamiento de la gran maquinaria industrial ni la del estado. Si deben actuar en el mundo deberán obedecer al segundo principio de la termodinámica.

En otras palabras: el Sistema no puede saltar por encima de su sombra, no puede tolerar una transmutación incompatible con su propia estructura y para la que no está preparada. No hay ningún punto de Arquímedes—en la trascendencia—que le permita completar una verdadera transformación. Una monarquía absoluta puede aceptar que el mandato del cielo le sea retirado y abdicar de su poder para dar paso a un cambio radical, a una mutación. Un sistema racional, como la tecnocracia científica, puede corregir sus propios defectos, incluso modificar sus métodos y admitir reformas, pero no puede eliminar la racionalidad

sobre la que se funda. Al carecer de punto trascendente, el Sistema no puede aceptar una alternativa.[50]

No existe alternativa en el exterior del Sistema

En la situación actual ni siquiera existe alternativa fuera del Sistema. Y ello por dos razones: la primera deriva de la situación *de facto* del mundo moderno. El Sistema científico-tecnocrático contemporáneo, de origen occidental, pero que domina la escena política y cultural de un mundo dividido en estados y partido en algunos bloques de influencia, ha invadido el planeta de tal modo que ningún lugar geográfico o histórico puede ofrecer alternancia. Los imperios históricos se han ido sucediendo. Eran alternancias como cuando en el siglo XVII, por ejemplo, las potencias holandesa, británica y francesa fueron las sucesoras del imperio español. Pero cuando el imperio americano elimina al imperio soviético, no hay alternativa porque la estructura del Sistema sigue siendo la misma. El Sistema trasciende los regímenes políticos de los estados. No hay sucesor visible del Sistema científico-tecnocrático moderno. Tras la desintegración del imperio soviético, esto es aún más evidente. El sistema tecnocrático moderno no tiene competidor. Todavía no se ve nada que pueda reemplazarlo. Es aquí donde reside la novedad y quizás la posibilidad de mutación de nuestra época. Hay una toma de conciencia, apenas nacida, pero en continuo crecimiento, de que el Sistema actual, común a todos los bloques del mundo, está agotado. Y ello no sólo por falta de recursos materiales, sino también porque el espíritu que animaba la actitud humana básica propia de esta forma de vida se ha apagado. El mito se ha hundido.

50. No es únicamente el caso del gobierno argelino (1991) que no aceptó los resultados de la mayoría que había votado contra el *status quo*; es también el de Estados Unidos al ignorar el voto del Tribunal de Justicia de La Haya que condenaba la agresión armada contra el pueblo de Nicaragua y el de Israel al rechazar la decisión prácticamente unánime de las Naciones Unidas sobre la cuestión palestina.

Hoy en día, por ejemplo, todo el mundo puede saber que antes de quinientos años, sin contar con guerras, y debido únicamente a errores de las máquinas y de los hombres, la probabilidad de una catástrofe atómica de primera magnitud es indudable. La mayoría de expertos hablan de menos de trescientos años. Y por catástrofe de primera magnitud hay que entender la destrucción de varios millones de personas, un verdadero invierno atómico y la desaparición de la vida a escala continental. Por lo tanto, y desde este mismo punto de vista, se ve fácilmente que los remiendos, las reformas superficiales prolongan la agonía y no aportan ninguna solución.

Por lo que respecta a los recursos energéticos, los datos son igualmente alarmantes: petróleo, bosques, carbón son limitados, y la energía atómica—sin contar las incertidumbres y los riesgos—exige, para controlarla y producirla, un gasto de energía que no es rentable para el planeta. Nos encontramos frente a contrastes desgarradores: para cultivar una hectárea de arroz con los medios tecnológicos modernos hay que emplear quince veces más energía (o calorías) que la que se obtendría de la cosecha de arroz. La aceleración de la tecnología no permite el reciclaje propio de los ciclos naturales.

Desde el punto de vista económico, consideremos la deuda presupuestaria del país más poderoso y rico de la tierra. Su cuantía es superior a lo que los ciudadanos de Estados Unidos pueden ganar en tres años. Por lo tanto, crecimiento o muerte. Pero en un sistema cerrado, el crecimiento de un lado implica el empobrecimiento del otro. La respuesta fácil a este dilema, que dentro de cien años la humanidad ya habrá encontrado procedimientos más seguros, no se sostiene ante los hechos. Además, traiciona un *Ersatz* de creencia cristiana: la transferencia de la esperanza en una salvación personal y mundial, en una pseudo-confianza ingenua y alienante en un futuro horizontal; y sobre todo, se deriva de la mentalidad que nos ha conducido a la situación actual—y que se debería poder superar. Es la mentalidad del progreso, la que lleva a no resolver los problemas, es decir, a no disolverlos, sino a

empujarlos hacia delante. En vez de provocar su disolución se busca un antídoto, un neutralizante, un adversario más fuerte en un avance, en un progreso, y nunca en una vuelta atrás, en una reflexión saludable, preguntándose si no habría que pararse, cambiar de dirección, arrepentirse. A los abusos de la caballería se opuso la artillería, a la amenaza de las bombas llamadas «convencionales» se opusieron las atómicas, al terrorismo la policía, a los microbios otras sustancias para destruirlos.

En esta primera razón más «objetiva» se encuentra ya contenida, implícitamente, la segunda razón más «subjetiva» que a continuación se presenta. El problema más grave no radica en la necesidad de cambio exterior del mundo y de las formas exteriores de estilo de vida. La cuestión más profunda es que se trata de una estructura del pensamiento, de una actitud primaria ante la realidad, de una atrofia que impide otras experiencias en el seno de esta misma realidad. Una buena parte de la realidad, la más influida por la modernidad, tiene apenas un lenguaje para expresar lo que algunos, con un punto de lucidez, quisieran poder comunicar tímidamente. Es bien sabido que la esencia de la tecnología (esencialmente diferente de la *technê*, tengo mucho interés en resaltarlo) no reside en las máquinas sino en una actitud básica ante lo real. El problema propio de la tecnocracia no es un problema tecnológico (no puede ser resuelto por una tecnología mejor o más nueva); es un problema humano-antropológico, léase religioso. Es aquí donde se sitúa el reto de lo metapolítico.

¿Podemos concebir una alternativa si no somos capaces de formularla? Vuelvo aquí a mi convicción de que en el mundo actual sólo los místicos sobrevivirán. Sin una comprensión de esta tercera dimensión de la realidad con la que el místico nos pone en contacto y que sostiene las dimensiones de lo sensible y de lo inteligible, lo real no sería más que una pura abstracción—sensible o inteligible.[51]

51. *Cf.* Panikkar, 1977/17.

Quisiera subrayar únicamente lo siguiente: nuestros esfuerzos puramente mentales no nos sirven de gran cosa cuando emprendemos la búsqueda de una alternativa de esta naturaleza. De ahí la importancia fundamental de la contribución de los artistas y de la de las diferentes culturas.[52] Sin la participación activa de unos y otros ninguna alternativa es pensable ni realizable. Sin más elaboración entendemos que el Sistema está condenado al fracaso. No hay otro Bolívar, «libertador» ni «liberador».

Pero volvamos a nuestro tema: la solución no se encuentra en el exterior del Sistema. Ya hemos dicho que tampoco se encuentra en el interior de este mismo Sistema; sin embargo éste es indispensable y no podríamos prescindir de él. No se puede hacer como si no existiera, despreciarlo, condenarlo sin más y actuar como si la tecnocracia, las multinacionales y las Naciones Unidas no existieran. Hay que tenerlo en cuenta y ser consciente del poder que posee el Sistema.

Para empezar hay una razón estratégica que los teóricos tienden a olvidar. Un ejemplo nos ayudará a mostrarla. En la India, militantes socialistas, marxistas, algunos *social workers*, incitan de buena gana a los aborígenes, los dalits (oprimidos) y otros campesinos, reducidos a la esclavitud por los grandes terratenientes y explotados por los usureros, a la protesta e incluso a la revuelta. En principio, la ley está del lado de los pobres, pero no ofrece ninguna protección. Es la policía la que protege, pero, en

52. La siguiente reflexión de Mircea Eliade en su *Diario* es aquí muy oportuna: «¿Por qué los "sabios"—antropólogos, historiadores de las religiones—no pueden *mirar* los "objetos" de su estudio con la misma pasión y paciencia con la que los artistas miran la Naturaleza (más precisamente "los objetos naturales" que quieren pintar)? Cuántas cosas conseguiría un sabio *ver* en una institución, una creencia, una costumbre, una idea religiosa—si las observara con la atención concentrada, con la simpatía disciplinada, con la "apertura" espiritual de la que hacen gala los artistas. ¿Qué antropólogo ha *mirado* "los objetos" de su estudio con el fervor, la concentración y la inteligencia de un Van Gogh o de un Cézanne, ante el campo, los bosques o los campos de trigo? ¿Cómo *comprender* algo si no se tiene ni tan siquiera la paciencia de contemplarlo con atención?». *Cf.* Eliade, 1973 y 1981, p. 470.

este contexto, protege sobre todo los intereses de los ricos y los poderosos. Los militantes han denunciado la injusticia, pero si los campesinos quieren sobrevivir, deben vivir día a día con esta injusticia sin ser capaces de combatirla con medios eficaces. No tienen alternativa. Los militantes luchan por ellos y con ellos, pero son una minoría perseguida por la policía. Las soluciones, digamos puritanas, no sirven de mucho. *¡Hay que vivir con el Sistema!*

La situación contemporánea es peor que la de los tiempos pasados porque no se vislumbra ninguna alternativa; por otra parte, es más favorable a una acción menos violenta porque no hay ningún enemigo concreto que combatir; no es localizable. No tenemos que combatir a un tirano, eliminar un monstruo, luchar contra otro imperio sucesor. Es por ello por lo que la crítica debe ser inteligente. Nos concierne a todos, nos atraviesa, podríamos decir.

Hay que vivir con el Sistema por tres motivos: en primer lugar, porque existe; una segunda razón más seria es porque no es totalmente falso o malo y no podemos erigirnos en jueces perfectos, poseedores de la verdad. Pero hay todavía un motivo más profundo: porque el Sistema también somos *nosotros*. Todos nosotros, sin excepción, y la mayoría de los hombres formamos parte del Sistema; tanto los oprimidos como los opresores, los que desearían ser neutrales o los que no votan, los vegetarianos y los que, en la India, sólo se visten con *khâdhi* ('tejido a mano'). No habría que hacer del Sistema un chivo expiatorio. Pienso en todos nosotros; hablo del Sistema que supera los problemas de orden moral en situaciones precisas. Hablo de esta forma porque el otro, el racista, el comunista, el liberal, el tecnócrata e incluso las máquinas y las megamáquinas no nos son ni extrañas ni indiferentes, no son mónadas cerradas, hombres o máquinas con los que no tenemos ninguna relación. Existe una solidaridad cósmica y universal tanto para el bien como para el mal. En pocas palabras, la alternativa no se encuentra en una contratecnología o un Antisistema. Las alternativas deben poder entrar en relación

con el Sistema porque la mayoría de ellas han salido de él y este las tolera en mayor o menor medida. La actitud debe ser la de un *mahâtmâ*, dar muestras de magnanimidad, considerar la cuestión en todos sus aspectos e interdependencias y no la que se deriva de una oposición dialéctica. Hay que tender a transformar la situación a la vez que se la asimila, y conservando el sentido crítico y el espíritu contestatario. En una palabra, el Sistema no es sólo un dato objetivo, un estado de cosas; es a la vez un hecho subjetivo, un estado de vida—y de pensamiento. Entonces ¿por qué utilizar todavía la palabra alternativa, si no se ve ninguna posibilidad de derribar el Sistema y de sustituirlo por otro? Contestaré que se puede todavía utilizar esta palabra porque posee una sabrosa ambivalencia. La alternativa, en efecto, no dice *aliud* o *alius* ('otra cosa' u 'otro'); la palabra no dice *alienus* ('que pertenece a otro', al extranjero). Tampoco dice *alteruter* o *alterutrum* ('el uno o el otro', en sentido exclusivo). Dice *alter* ('el uno y el otro') y lo utilizamos aquí en sentido inclusivo: uno y otro. La realidad misma es alternativa, léase polaridad relacional, y no solamente alternancia dialéctica. Todo está implicado, y nuestro problema se refiere a las cuestiones más fundamentales de la existencia y de la vida. La realidad es polar, o más bien trinitaria. Esto nos conduce directamente a nuestro segundo punto.

2. LA INTERFECUNDACIÓN DE LAS CULTURAS

Decíamos que la alternativa que buscamos no puede ser la adversaria, la enemiga del Sistema, sino su complemento, su polaridad, su desafío; lo que presupone su transformación, en griego, su metamorfosis radical, o, en vocabulario más cristiano, su conversión, su redención (aunque utilizo esta palabra con reticencia—la redención cristiana no es más que una torpe palabra para la transfiguración, la *theosis*). La alternativa consiste, ante todo, en reconocer al otro el derecho a existir—este otro, que el

Sistema tiende a ignorar, pero que los «otros» no deben imitar (ignorando al Sistema). Necesitamos los unos de los otros, no como estados en principio soberanos cuya tolerancia hacia los demás limita (con cortesía o por la fuerza) la supremacía, sino porque somos todos solidarios. *Esse est coesse*, 'Ser es estar juntos'.

Para expresarlo en nuestro lenguaje: lo que necesitamos es la *interfecundación de las culturas*. Para que tenga lugar, debemos saber escuchar lo que las demás culturas no dominantes en el mundo actual tienen que decirnos cuando se confrontan al problema político y cuál es su opinión sobre la situación actual. Debemos conocer sus propuestas y estudiarlas. No se trata de reformas menores, sino de posibilidades de solución radicalmente diferentes. Este diálogo puede conducir a la fecundación mutua. Pero la interfecundación exige algo más que un conocimiento superficial de las demás culturas. Una crítica, incluso radical, de la cultura dominante, no basta; no se trata de contentarse con buscar cuáles fueron, en el pasado, los defectos de una o las virtudes de las demás: hay que encontrar algo nuevo. Hay que invitar a estas culturas a que se expresen, a decir lo que todavía no han podido decir porque no ha habido ocasión y la problemática actual no se había hecho presente. Para que la interfecundación se realice hace falta (si puedo permitirme continuar con la metáfora en el sentido más elemental) amarse los unos a los otros, conocerse; hace falta (y de nuevo pido excusas) evitar todo preservativo a fin de poder, quizás, hacer posible el nacimiento de un ser nuevo. Los preservativos son numerosos: el orgullo, el miedo, el desconocimiento mutuo, los privilegios, los desprecios, y tantos otros.

¿Qué buscamos? ¿Cuál es la meta de la vida política? La convivialidad, la vida feliz, la plenitud del ser humano. La política no consiste en una simple búsqueda de medios (como frecuentemente se nos quiere hacer creer), sino en la búsqueda o incluso el descubrimiento de fines que nos hacen encontrar los medios pertinentes para realizarlos. Pensar que la política se limita a la búsqueda o a la puesta en práctica de los medios es ya

contemplar su instrumentalización en el interior de un sistema aceptado. En una aglomeración urbana como Greater Los Angeles, donde el 70 por 100 de la superficie construida está ocupada por carreteras, el medio más eficaz para una circulación sin obstáculos es que unos vayan por la derecha, los otros por la izquierda, que haya semáforos en los cruces y autopistas de cinco carriles. Pero nadie se pregunta si las carreteras son—o no— auténticas vías de comunicación, si hay que construir ciudades en función de los coches, las ruedas o los peatones. ¿Es una verdadera ciudad la que, en lugar de ser un centro comunitario que favorece las relaciones, el intercambio, la vecindad, la felicidad humana, se presenta como una fortaleza del individualismo? Habría que empezar estudiando la relación entre la cultura y la política. Los verdaderos problemas políticos no consisten en preguntarse a qué partido hay que votar, sino descubrir, en el transcurso de los intercambios, si los partidos políticos proponen soluciones, si el voto individual conduce al camino de la justicia, si la democracia es un absoluto, y otras consideraciones. Se trata ante todo de descubrir cuáles son los fines y no de lanzarse en una discusión que verse únicamente sobre los medios.

He utilizado con frecuencia las palabras emancipación de la tecnología, transformación del Sistema. La dificultad reside en la manera de hacerlo. Sólo puedo decir esto: es a través de la interfecundación de las culturas que escaparemos al dilema. Hay que superar la inercia cultural y reconocer que para resolver los problemas humanos, hoy en día, ninguna cultura, religión, ideología, tradición es autosuficiente. Cuando la barca de pesca se hunde, se acude a los demás pescadores para salvar a los hombres y la barca. El diálogo, la colaboración, la confianza mutua, son imperativos de la humanidad contemporánea.

Únicamente en una atmósfera de este tipo pueden entreverse en profundidad soluciones a los problemas planteados por la situación actual. Para volver a nuestra reflexión sobre lo político, lo que la *polis* era en Grecia, la tribu lo es para África. Si en la pri-

mera la cultura era decisiva, en la segunda la naturaleza es dominante. Pero la cultura griega estaba fundada en la etnia, y la naturaleza africana no está divorciada de un universo humano. ¿No podría entonces la sabiduría tribal contribuir a profundizar en la noción de lo político? Bien entendido que, cuando digo «naturaleza», en este contexto, me refiero a la naturaleza *humana* del africano y no a la «naturaleza» abstracta de las discusiones etnológicas sobre naturaleza y cultura.

Quisiera dar todavía un ejemplo delicado y muy complejo, al estar las emociones exacerbadas y los abusos aberrantes; pero la experiencia de más de cuarenta años debería proporcionarnos cierta serenidad para abordarlo. Me refiero aquí al sistema de castas de la India. Desde la Independencia, y tras la Constitución, las castas fueron abolidas; no se las reconoce. Sin embargo, en la república India, siguen siendo probablemente la fuerza social más poderosa. No hay que confundir este sistema con los parias,[53] quienes, aunque se les denomine—quizás con cierto paternalismo—*harijan* ('pueblo de Dios'), prefieren el nombre de *dalit* (literalmente 'quebrado', 'roto', 'aplastado'); a fin de cuentas, otra casta, numéricamente superior a ciertas «altas» castas. Me atrevería incluso a decir que la civilización india ha participado tradicionalmente en un triple esquema que sería *el equivalente homeomórfico de la «polis»*: el pueblo, la casta, el *râjâ* (el soberano local, sea cual fuere su título). No propongo aquí ningún modelo para transformar el Sistema, no defiendo en modo alguno la actual rigidez o los abusos del «castismo». Simplemente señalo que la sustitución de la vida política india por un sistema capitalista de las elites occidentales o por un socialismo de clases no es la interfecundación que contemplo como vía de solución. No olvidemos que también hay genocidios culturales.

Quisiera dar aquí algunos puntos de referencia sobre la relación entre la cultura y la política para llegar finalmente a lo metapolítico.

53. En su acepción de 'persona fuera de las castas'.

La política forma parte integrante de la cultura

Ya hemos dicho que *la* política es la manera de gestionar la cosa pública, es decir, el arte y la ciencia, la *praxis* y la teoría de *lo* político. También hemos descrito la cultura como el mito englobante o unificador de un pueblo en un momento dado del tiempo y el espacio.

Cultura y política están imbricadas. Toda cultura tiene su propia política. *Una cultura sin política es folklore.* Querer un pluriculturalismo en una unidad política cerrada es reduccionismo cultural. En términos más filosóficos: el *continente* transforma y condiciona el *contenido.* Pensar que pueda ofrecerse un continente neutro que permita que se desarrollen contenidos diferentes es, como mínimo, ingenuo. La relación continente-contenido no es una relación neutra, hay una influencia recíproca. Partiendo de esta reciprocidad, puede desenmascararse el totalitarismo latente del Sistema político actual que pretende, como lo hemos subrayado, ser tolerante hacia las demás culturas mientras acepten las reglas del juego de esta cultura política englobante que les ofrece «la hospitalidad».

Por otro lado, la cultura moderna tiene una política determinada. Se la puede mencionar citando las palabras grandilocuentes con las que nos apabulla y que la califican: individualismo, democracia, mercado mundial, desarrollo, Naciones Unidas, tecnociencias (ordenadores, satélites, redes de información)...

La cultura no es algo caído del cielo, ni la política una actividad humana que opera en el vacío. La política es el arte según el cual una cultura se forma a sí misma; la cultura es la forma que adopta una sociedad a partir de una política determinada—aunque cultura y política estén también condicionadas por otros elementos. Tras estas consideraciones podemos formular el corolario de nuestra precedente afirmación.

No hay política culturalmente neutra ni política sin cultura: son indisociables

No sólo toda política pertenece a una cultura y por lo tanto le es inseparable, sino que toda política, al presuponer una cultura, es la expresión de esta última, y por este hecho le da forma. Es a partir de las premisas de una cultura dada que se toman decisiones políticas, pero estas, una vez tomadas, pueden cambiar el aspecto de la cultura. Es en virtud de una cultura basada sobre la necesidad de certeza cartesiana, y de donde se deriva la necesidad de seguridad política, que se toman «libremente» decisiones sobre las armas nucleares, y esta política, a su vez, da forma a toda una cultura determinada. En consecuencia, no existe una política de puros medios. La política no sólo es una técnica para favorecer la vida comunitaria. E incluso si únicamente fuera una técnica, no sería neutra, puesto que persigue una meta determinada en el horizonte de una cultura dada.

Además, la actividad política no puede reducirse a la simple elección de medios para el bien común, sino que participa a la vez de la búsqueda y del análisis crítico de este mismo bien común del que también asume la responsabilidad. La consecuencia de esto es grave: querer instaurar un sistema político mundial sin uniformidad cultural no tiene sentido. Y querer imponer un modelo cultural único representa la eliminación de todas las demás culturas, un auténtico genocidio cultural. Evidentemente, los *mass media* al servicio de una política determinada no quieren, en principio, imponer nada. Se limitan a hacer propaganda.

Pero la propaganda es el arte de convencernos de que lo que es bueno para el órgano propagandístico lo es igualmente para todo el mundo. La libertad de propaganda es una decisión política que se deriva de una cultura muy precisa y determinada. ¿Puede hacerse propaganda de cierto nazismo, de la antropofagia, del odio, de la revuelta violenta contra el estado, en favor de la deserción militar, de la violación de los niños, de la

esclavitud...? He aquí la fuerza de la cultura como mito englobante.

El peligro más grave hoy es—siguiendo el ejemplo de la Ilustración europea y de sus pretensiones—dar el monopolio a *la* razón, monopolio que implicaría un falso dilema: o la razón (pura, dialéctica, instrumental, comunicativa, histórica, científica, tecnológica...) o el irracionalismo (fanatismo, sentimentalismo, superstición, fundamentalismo...), olvidando que esta misma razón está situada culturalmente.

El actual atolladero

Dicho lo anterior, nos encontramos en un atolladero. Tenemos un sistema político dominante que se quiere universal, y que, en cierto sentido, ha conseguido penetrar en la vida política de gran parte del mundo, pero al mismo tiempo, dado su gran éxito y debido también a la sabiduría inherente a la naturaleza humana, quisiera preservar el pluralismo cultural. Pero *no hay pluralismo cultural sin pluralismo político.* Si las diversas culturas son puestas en la obligación de adoptar una forma única de política, se reduce, como ya lo hemos constatado, la cultura al folklore. Cada cultura engendra las formas políticas que le son connaturales. Una cultura sin su propia política es una cultura truncada. La política se deriva directamente de lo cultural. ¿Habría entonces que derribar el sistema político actual para salvar las demás culturas? ¿O hay que condenar a las culturas a una lenta extinción, y reducirlas así a flores artificiales que sirvan para decorar la gran civilización tecnocrática?

Estamos acorralados en un callejón sin salida. ¿Cómo salir de él? Es inútil engañarse con vanas esperanzas: o una política única, y entonces consagramos el monomorfismo cultural, o el pluralismo cultural con sistemas políticos diferentes.

No creo que sea necesario extenderse más sobre la realidad de este atolladero, dada su evidencia. Los intentos de implantar el sistema occidental en África y en Asia y sus sonoros fracasos ya

deberían habernos abierto los ojos. Pueden explicarse las causas de una dictadura aquí y de una hambruna en otra parte. Hay que preguntarse más bien si una situación es endémica y si empeora año a año. ¿Continuaremos esforzándonos ciegamente en la búsqueda de soluciones antes de haber percibido la naturaleza y la gravedad de los problemas?

Insisto en la gravedad de la cuestión. El pensamiento evolucionista—y me refiero al pensamiento y no a un simple evolucionismo de las especies—nos conduce a un monomorfismo cultural de gran estilo, incluso cósmico, a la manera de Teilhard de Chardin. En su conjunto, la humanidad caminaría en la misma dirección. Ciertamente, hay meandros y espacios de libertades «culturales», pero tanto el punto omega como la estrella polar (o la de los Reyes Magos) serían visibles en el horizonte para todo el mundo. Esta manera de pensar, predominante en Occidente, es el fruto de la interpretación temporal de una escatología cristiana desacralizada. Se confunde la eternidad con el futuro y se imagina el destino, tanto del hombre como el de la tierra, en una escatología física y temporal. En pocas palabras, el atolladero, en el seno de la cultura dominante, es insuperable. Si se cree que es la única cosmología verdadera, entonces no hay que ilusionarse con la interfecundación cultural. ¡El Big Bang lo dominaría todo! Pero quizás sólo representa una cosmología tan relativa como las demás.[54]

La solución por reacción

Denomino solución por reacción la que consiste en procedimientos que reaccionan frente a la cultura dominante por una confrontación en los mismos términos que esta y con categorías parecidas, aunque antagónicas. Se cae así en la órbita de la cultura que se pretende sustituir. Contemplar el derrocamiento de este Siste-

54. Hace años que trabajo en la redacción de mi texto sobre *The Conflict of Kosmologies.*

ma político y su reemplazamiento por otro, porque conduce a una explotación masiva, ha favorecido una raza, y es la causa de tantos males, no es prácticamente factible ni teóricamente convincente. Los signos ecológicos pueden atemorizarnos, socavar nuestra confianza en el Sistema y prepararnos así para considerar la gravedad del problema; pero, en general, la ecología pertenece a una forma de pensamiento técnico-científico. Es a partir de esta advertencia, de esta toma de conciencia, que hemos hablado de *ecosofía.* Señalemos dos obstáculos de diferente orden a las soluciones por reacción. El primero se inscribe en el ámbito de la prudencia. Derribar el Sistema no es prácticamente factible. Recordemos a David y Goliat. David ha vencido una sola vez; en general es Goliat el que vence. Si se contempla la guerra con un vecino más poderoso, hay que reflexionar mucho antes de emprenderla, puesto que una confrontación de este tipo no conducirá posiblemente a la victoria.

Una segunda razón, mucho más importante, que no se deriva únicamente de la estrategia política en el mejor sentido de la palabra, es que si incluso se consiguiera vencer, ¿qué se habría ganado? ¿Reemplazar el blanco por el negro, el rico por el pobre, los unos por los otros? ¿Para continuar la lucha de la misma manera? Permaneceríamos en el mismo Sistema, el cual no puede subsistir más que por el dominio de los unos por los otros. Ningún sistema político, en el curso de la historia del mundo, ha sido tan poderoso y tan desarrollado como el actual. Querer corregir sus abusos es fruto de una intención muy loable, pero la naturaleza humana es la que es, por lo que es casi seguro que sin un salto cualitativo que proyecte fuera del Sistema no se irá muy lejos en la reforma prevista. Dicho de una manera más sarcástica: si la iglesia católica debe ser una monarquía, es preferible que el papa resida en Roma más que en Berlín o Moscú; si los ricos deben dominar la tierra, es preferible ser dominado por los liberales de hoy que por los nuevos ricos de mañana. La cuestión no es cambiar de guardián sino de Sistema. Esta solución negativa por reacción presenta un peligro real: el de no superar la *forma mentis* de los que se rechaza y combate. El anticapitalismo reaccionario se convierte en un capitalismo de es-

tado; la antitecnología puede convertirse en otra supertecnología; la lucha por la paz puede fácilmente transformarse en combativa; ya sabemos que con demasiada frecuencia el anticolonialismo se ha convertido en una nueva forma de explotación (colonialista). Muchas revoluciones no han llegado, bajo otra forma, más que a repetir los modelos que combatían, y así sucesivamente.

La solución por reacción, bajo una forma muy sutil, depende del *status quo.* Nos convertimos en lo que odiamos. Para destruir al adversario, estamos obligados a utilizar sus armas; y al utilizar sus propios medios caemos en la estructura del sistema que combatimos. En pocas palabras, lo que denomino solución por reacción es la confrontación y la lucha con las mismas armas que las del adversario. Si nos elevamos a un plano superior, no hacemos más que perpetuar la ley del *karma.*

El interludio

¿Debemos preconizar el *apartheid* voluntario? ¿La *fuga mundi*? ¿La dispersión en subculturas minúsculas? ¿Recogerse en algún sitio, constituir aquí y allá islotes no contaminados? Si se abandona el mundo o si se forman pequeños grupos, comunidades diseminadas, al principio puede ser positivo e incluso constituir una de las condiciones previas para una verdadera solución. Pero alejarse, separarse de los demás, retirarse y formar pequeños núcleos puros no es una alternativa estable. La historia de la humanidad ha conocido muchas comunidades: maniqueos, *fraticelli,* cátaros, montanistas, jansenistas, puritanos y todo tipo de sociedades secretas. El mundo no podía tolerarlos y consideraba a estos «parásitos» peligrosos para la estabilidad del régimen.

Y sin embargo, este mundo tiene también sus propias sectas y herejías. El primer mundo, puesto que es más estable y poderoso, puede permitirse el lujo de tolerarlas como la mejor manera de hacerlas ineficaces. Mientras seáis unos pocos *drop out, flower children* un poco molestos pero que no representan ningún peligro para el orden público, se os deja en total libertad para instalaros en las

montañas de California, vivir allí como os plazca e incluso fundar un partido verde. Pero cuando empecéis a tomar partido, a ser demasiado fuertes, un poco peligrosos, y que vuestra conducta, vuestras actividades y reivindicaciones aparezcan como un peligro de sacudir siquiera un poco el Sistema, este ya no os tolerará más. Todo depende de hasta qué punto constituyáis para él una amenaza real. Este Sistema necesita una autodefensa para continuar existiendo. El *apartheid* podría ser una pausa, un momento de respiro, de reflexión, de consolidación de algunas posiciones.

No quisiera en modo alguno dar la impresión de condenar todos los movimientos no conformistas y minoritarios; todo lo contrario. Las herejías tienen una función salutífera e indispensable para la vitalidad de una tradición; esta puede evaluarse de acuerdo con la generosidad con la que tolera los disidentes. Estos pequeños núcleos tienen, sobre la mayoría, una influencia más importante de lo que se cree habitualmente. Sin estas experiencias marginales nos ahogaríamos. Varios indicios me llevan a pensar que sin la «revolución» del 68 y de lo que ahora llamamos *new age*, la *perestroika* rusa quizás no se habría puesto en marcha tan rápidamente y de la misma forma.[55]

A veces hay que aislarse para sobrevivir. Los monjes de los primeros siglos huían al desierto tanto para salvar el mundo cuanto para salvarse a sí mismos—y esto sin rastro de egoísmo.

Mi advertencia es una recomendación para estar vigilante, es decir, que el éxito de las pequeñas industrias, por ejemplo, no eche a perder los designios de la gran industria. Esta se desarrolla gracias a las pequeñas industrias pero dejándoles una autonomía limitada que les permite desempeñar el papel más importante. He hablado en otro lugar de la oposición que existe entre lo mi-

55. *Cf.* Guillain, 1989. Su artículo, publicado en *Le Monde* el 6 de junio de 1968 terminaba así «En todo esto, China está finalmente más cerca de nosotros de lo que parece, a menos que no seamos nosotros más chinos de lo que creíamos. En todo caso, esta revolución cultural proletaria de Pekín, que con tanta frecuencia nos parecía un enigma, acabó por aparecer a la luz de los acontecimientos de Francia, mucho más inteligible».

crosociológico y lo macrosociológico. En el sistema actual lo que conviene al orden de lo micro aparece como destructivo en el orden de lo macro. Hay que intentar salir del dilema y encontrar otro medio que no sea la victoria o la retirada incondicional. Los vencidos siempre vuelven. ¡No hace falta creer en los espíritus o en una justicia divina para saberlo!

Pero el aislamiento no sólo es prácticamente difícil, sino imposible; a la larga, ahoga también a los que han escogido vivir apartados. He aquí un ejemplo político. Se puede imaginar Buthanm como un paraíso tradicional. No hay dictadura, no hay comunismo, no hay dicotomía entre política y religión, una vida al ritmo de la naturaleza, no la acelerada y nerviosa de la modernidad, no hay sociedad de consumo, tampoco aglomeraciones —son aproximadamente un millón. Pero la población empieza a estar tentada por la manzana de la modernidad. Esta no se presenta a sus ojos bajo rasgos negativos, sino en lo que tiene de positivo y atractivo: libertad individual, higiene, espíritu crítico, comodidad, tolerancia hacia el otro, etc. ¿Hacia qué lado volverse? ¿Hacia una dictadura que preservará el orden, o bien dejar que el espíritu occidental invada el país, empezando por el turismo? La primera solución hace desaparecer las ventajas del antiguo régimen. La segunda, una vez se han abierto las puertas, con la comprensible velocidad vertiginosa, conducirá a una destrucción a gran escala. ¿Qué hacer una vez que se ha perdido la inocencia? No se puede volver a encontrar ni salvaguardarla por la fuerza. Yavé tenía efectivamente ángeles con una espada de fuego a la puerta del paraíso para prevenir la tentación de querer entrar de nuevo (Génesis III, 24). La solución no consiste en volver atrás, ni tan sólo en reformar lo que se ha visto que era nocivo, sino en ir adelante, saltar al vacío, abrirse a la transformación posible.[56] En una ocasión se me citó una frase del cardenal Danié-

56. El tono de este párrafo, de hace casi diez años, se muestra en 1991 por desgracia muy realista. Por lo que respecta a Buthanm, su paz, en estos últimos años, se ha visto perturbada por cuestiones étnicas y socioeconómicas.

lou (probablemente antes de serlo) según la cual las órdenes y congregaciones romanas nacen por obra y gracia del Espíritu Santo, y continúan existiendo por puro materialismo histórico. En definitiva, todas las reformas son provisionales.

La vía de la conciliación

Quisiera proponer otra aproximación a la cuestión. Acepto que pueda parecer un poco ingenua o idealista; pero tras seis mil años de experiencias negativas, ¿por qué no intentar tomar la vía difícil que la humanidad presintió varias veces? ¿No dice acaso el *Dhammapada* (I, 5) que según la ley eterna las enemistades nunca son aplacadas por la enemistad? ¿Hará falta recordar aquí el *Tao-te-King*? ¿El Evangelio?

La palabra conciliación sugiere la asociación, la unión, la asamblea reunida en consejo para una obra común. Es una palabra latina aunque procede en parte del griego καλέω. Quiere decir 'llamar'; y *cum-calare* 'llamar conjuntamente' (a la reunión) —muchas veces 'llamar por su nombre', 'invitar personalmente'. En sánscrito antiguo, uno de los nombres del gallo es *usha-kala*, 'el que llama al alba', que la invita a levantarse en el horizonte. Es de esta llamada de la que quisiera hablar. *Primus sum qui Deum laudat*, nos dicen los gallos de los campanarios de las iglesias cristianas de buena parte de Europa. Es también una llamada a un *concilium*, a una reconciliación.

La conciliación evoca la palabra ἐκκλησία, 'congregación', asamblea llamada para vivir, adorar, discutir e incluso luchar por el Reino de los cielos, por una causa, quizás todavía no bien definida, pero considerada de una importancia vital por sus miembros. Cicerón la utiliza ya en el sentido más amplio de *communis generis hominum conciliatio*, 'la relación (la *religatio*, la religión) común al género humano' (*De officis*, I, 149).

El esfuerzo común que proponemos no conducirá necesariamente a una simple reforma o a un compromiso; tampoco a una alternativa, puesto que no existe. Hay que concertarse to-

dos juntos sobre los medios para intentar encontrar una solución humana a los problemas de los hombres y no sólo a los de un grupo, de una cultura, de una religión o de una tradición, incluso por estos medios hay que combatir al Sistema o a los sistemas.

No elimino ni el sentido de lo trágico, ni la existencia del mal, ni tan sólo la guerrilla contra el Sistema, pero no considero absoluto ningún valor y no pierdo de vista lo que llamaré aquí lo metapolítico.

No se trata de un compromiso o de una actitud ecléctica que rehúsa ver las incompatibilidades fundamentales. Se trata más bien de lo que denomino diálogo dialogal que deja abiertas las puertas de la comunicación, incluso si se tienen puntos de vista divergentes.[57] La empresa no es fácil. Con frecuencia hay una negativa al diálogo, un no tolerar a los que se acusa de intolerancia, no se abandona fácilmente el poder ni las convicciones; se está dispuesto a ir hasta cierto punto y a hacer concesiones, pero no hasta el punto de perder su propia identidad o traicionar sus creencias. Ya estamos tocando lo metapolítico.

No se trata de abandonar toda aproximación crítica y mantenerse en una actitud hipócrita de «puro» fuera del Sistema. Lo que está en juego es todo un proceso (que vacilo en llamar espiritual pero no encuentro otra palabra) de emancipación del Sistema: permanecer en él pero sin pertenecer a él, como ya he sugerido al citar el Evangelio.

La palabra cristiana que corresponde a esta actitud de conciliación es la de redención, de transformación; es la actitud de disponibilidad a tomar para sí el peso de la acción y de la responsabilidad para mejorar la situación desde el interior y desde el exterior. Es en esta línea de *conciliación* que, con discreción, y desde hace tiempo, hago un llamamiento para un segundo Concilio de Jersualén y no para un Vaticano III. Pero volvamos a las conclusiones de nuestra exposición.

57. *Cf.* Panikkar, 1986/2.

3. EL RETO DE LO METAPOLÍTICO

Podemos avanzar en la profundización de estas reflexiones, que nos han conducido hasta el umbral de lo metapolítico, intentando presentar un esbozo. Sin embargo, es difícil expresar esto en términos de los parámetros dualistas corrientes de la civilización moderna. Remitimos a los numerosos estudios sobre la política y lo político y a las discusiones actuales sobre la naturaleza misma de la «ciencia política» (o de las ciencias políticas). Pero nuestro problema supera el nivel de las ciencias políticas puesto que, aunque no critique directamente las teorías de lo político, está buscando el punto de intersección de lo político y de lo que constituye el ser humano. ¿Qué es lo metapolítico? Es el fundamento antropológico de lo político, la relación trascendental entre la política y lo que la sostiene y la funda: el sentido de la vida. Esta relación trascendental es constitutiva de la vida; es trascendental en el orden del ser. En cualquier actividad humana, yace como escondido el misterio de la vida. Lo metapolítico restablece la unión intrínseca entre la actividad política y el ser humano. Como ya hemos dicho, es el punto de intersección del *animal politicum* en el todo.

La toma de conciencia de lo metapolítico permite evitar, por un lado, las limitaciones del refugio en el más allá, en la interioridad, en sí mismo o en el acosmismo, y, por otro lado, la dispersión en la acción individual, o en una actividad exclusivamente política que haría abstracción del resto del hombre y de la realidad: una especialización. El *Bhagavad Gîta* (III, 29) y los *Analectes* de Confucio (II, 12) nos advierten contra la especialización. Lo metapolítico es la presencia en lo político mismo de algo que lo supera sin por ello negarlo. Es lo que permite que sistemas políticos opuestos no rompan sus relaciones mutuas, continúen oponiéndose, e incluso luchen, pero sin matarse, por así decirlo, sin absolutizar su propio sistema de una forma tan totalitaria que no haya sitio posible para ningún tipo de pluralismo. Lo *meta-*

político es lo que permite al hombre sobrevivir políticamente en un sistema político que considera injusto y agobiante. Lo metapolítico no puede actualizarse ni por la separación ni por la huida; es más bien como la levadura gracias a la cual toda la pasta fermenta y se transforma. Es como la dimensión tácita de lo político, su profundidad.

¿Cómo descubrir esta dimensión, y al haberla descubierto, cómo adoptar una actitud realista, es decir, cómo en una sola visión abarcar todos los aspectos de la vida humana, incluida la cosa pública, y trascender esta última sin rechazarla? No se trata de una nueva estrategia del poder o de una ciencia esotérica; se trata de descubrir, en el ser humano, un núcleo que nos liga a lo político, a la *polis*, pero que la técnica política no agota, aunque la naturaleza misma del hombre sea (también) política. La naturaleza humana no es en parte política y en parte individualista, como tampoco es por un lado abierta a la trascendencia y por otro intramundana; está a la vez en una relación no dualista, con lo político y el resto de la realidad. El hombre *es* una unidad, aunque debemos reconocer que *tiene* varias dimensiones. Lo metapolítico sería lo que liga intrínsecamente la actividad política al ser del hombre, o mejor aún, al ser mismo del hombre en tanto que actualizándose por y en la actividad política. Esta dimensión es como el alma profunda de la actividad social del hombre, el elemento que trasciende su intimidad individualista sin alienarlo. Una buena parte de las comunidades de base de América Latina podrían proporcionarnos un ejemplo de lo metapolítico. Es en la celebración eucarística donde encuentran tanto la motivación como los medios de dirigir su vida comunitaria—y muy a menudo para liberarse de los yugos de la historia o de los regímenes socioeconómicos que los aplastan. Se da un compromiso con lo temporal con una conciencia que lo trasciende. Pienso que la mística de un Che Guevara o de un Camilo Torres se sitúa en esta línea, aunque puedan discutirse su praxis y sus teorías.

Está claro que introducir una palabra y la noción que la sostiene no equivale a encontrar una solución. Ante todo hay que mos-

trar la realidad de lo que esta palabra revela, léase su contenido de verdad y por lo tanto de fuerza transformadora. Decir que lo metapolítico representa la dimensión de trascendencia de lo político no debería interpretarse como un discurso que haría de lo político algo tributario de lo religioso. La trascendencia en cuestión es la de lo político mismo en relación a *la* política (y todas las políticas), es el descubrimiento de que lo político supera infinitamente la política (para imitar la frase pascaliana sobre el hombre).

Metapolítico no es sinónimo de transpolítico o de superpolítico. Lo metapolítico es el *humanum* que sostiene lo político, lo que hace que lo político sea una actividad fundamentalmente humana (y no sólo del hombre, para retomar una distinción propia de la escolástica). La experiencia de lo metapolítico conduce a la plenitud de la vida humana, a su armonía con el cosmos y sobre todo con los hombres; es la experiencia de la unidad de la vida, no sólo sin las dicotomías (los *dvandva* de la cultura sánscrita) de la vida personal, sino de la vida de los hombres—por lo tanto en la ciudad—y de la vida sin más—por lo tanto, en el cosmos, sin excluir la Vida.

La observación de Gandhi, de que no era un santo (*sâdhu, svâmi, samnyâsi,* 'religioso', 'hombre espiritual') que hacía política, sino un político que aspiraba a convertirse en santo, podría ser una expresión de lo anterior. La recomendación del Evangelio de buscar el Reino de Dios y su Justicia sería también otra formulación de lo mismo. Esta frase no habla de cerrarse en un aislamiento intimista, sino de lanzarse en la *praxis* de la Justicia en un Reino que es εὐτός *entre* nosotros, y no sólo *en* o *en medio* de nosotros. (Lucas XVII, 21). Lo metapolítico es una relación no dualista entre la interioridad y la exterioridad. La verdadera espiritualidad no está desencarnada, debe encarnarse, léase humanizarse. Pero evidentemente, esta metáfora pertenece al cristianismo. Pero el cristianismo no nos dice que el Verbo se haya convertido en Jesús, sino que el Λόγος se ha hecho carne (σάρξ)—Cristo mismo muestra el camino al ser plenamente Verbo encarnado. La espiritualidad del *bodhisattva* ('el sabio') de la tradición budista del *mahâyâna,* del que renuncia a salir del

samsâra (el mundo de lo temporal) para comprometerse a liberar a todos los seres del sufrimiento y ayudarles a lograr su salvación y que, de esta forma, participa en la actividad de la vida humana, constituye otro ejemplo de ello. Esto no debe entenderse como una apología de la indistinción monista que querría «santificar» toda política o defender cualquier teocracia. Se trata de la dimensión de lo metapolítico y no de una política religiosa.

La teología política

La teología cristiana siempre ha estado solicitada simultáneamente por los dualismos de los Agustines, Luthers y Barths, de un lado, y los monismos medievales, los restauracionismos posrománticos y modernos del otro; por las teocracias de un lado y los liberalismos de otro. Desde las revoluciones inglesa (1642), americana (1775), francesa (1789), la época napoleónica y sus conquistas (1804-1815), la Santa Alianza (1815), los acontecimientos de 1870, las dos guerras mundiales, y más recientemente, la caída de los partidos marxistas en Rusia y Europa del Este (todavía vivos sobre todo en Asia), toda una corriente de pensamiento cristiano se ha comprometido, sin mucho éxito, en la búsqueda de una vía media entre la autonomía y la heteronomía de lo político respecto a la teología. No haremos aquí su historia. Más recientemente, los nombres de Eric Peterson, W. Pannenberg, K. Rahner, J. Moltmann, J. B. Metz y muchos otros, son otras tantas indicaciones del esfuerzo realizado para reintegrar lo político en la teología. Estos esfuerzos teológicos se reflejan igualmente en la obra filosófica de autores como E. Bloch, J. Habermas, W. Benjamin y muchos otros. También hay que subrayar que esta dirección de pensamiento ha sido preparada por la reflexión juedocristiana anterior sobre la teología de la historia. Son capítulos importantes del pensamiento occidental.

En lo que nos concierne, retengamos únicamente esto: la teoría de lo metapolítico no se sitúa metodológicamente en la línea temática cristiana, aunque podría inscribirse en la tercera época

(la de después de la cristiandad y el cristianismo) que he denominado cristianía.[58] Nuestra aproximación es intercultural, y puesto que el problema, hoy en día, no se plantea solamente en el interior de los antiguos países de la cristiandad o del cristianismo, me interesa subrayar que una aproximación que se apoyara exclusivamente en la tradición cristiana, tal como ha sido interpretada hasta el presente, no sería metodológicamente adecuada. Hay que conocer los presupuestos de otras culturas y religiones, e integrarlas. Explicitar todo eso nos llevaría lejos de nuestro tema. Añadamos solamente que la reflexión metapolítica se inscribe en una problemática parecida a la que se trata en diversos trabajos de la teología política contemporánea.

Si no hacemos explícitamente teología cristiana nuestras reflexiones no se sitúan tampoco en un terreno neutral. No se puede pensar (ni hacer filosofía o teología) en un «No man's land»; lo intercultural se transforma en inculturado a partir del momento en que se expresa, sea cual sea la lengua utilizada. Nuestras reflexiones pueden expresarse tanto en un lenguaje cristiano, como en un lenguaje budista o más secular; tienen por objeto ampliar, a la vez que la profundizan, una experiencia humana que se enriquece hoy con las aportaciones culturales múltiples y que deberían poder dar a la situación humana contemporánea una vitalidad renovada. El hombre está todavía incómodo, situado como está, en esta encrucijada, para no decir este torbellino, de nuestro mundo moderno tardío que persigue su identidad, sin saber exactamente dónde se encuentra. Intentemos todavía entresacar algunas líneas de fuerza de lo metapolítico.

La conciencia simbólica

Para descubrir la realidad de lo metapolítico hace falta una conciencia que supere una simple visión de la realidad llamada política sin por ello perder de vista lo político y sin comprome-

58. *Cf.* Panikkar, 1987/13.

terse en cualquier otro orden acósmico o apolítico. Dudo en hablar de conciencia religiosa; la expresión está demasiado cargada de sentido y no sería quizás la más adecuada. Me gustaría utilizar otra expresión: *la conciencia simbólica* (*symbolical awareness*). Se trata de una experiencia del carácter simbólico de la realidad que descubre en cada cosa una dimensión interior, diferente de los datos sensibles e intelectuales, pero encarnada en ellos. El símbolo no es un signo, ni tampoco la pura apariencia de la cosa; nos revela nuestra conexión intrínseca con la cosa. El símbolo es la cosa en tanto que se revela y se abre a nosotros, y al hacer esto, nos incluye en ella misma. El símbolo no es la «cosa en sí», sino *la cosa en nosotros,* que ha superado la escisión epistemológica sujeto/objeto. Lo que el símbolo simboliza es lo simbolizado en el símbolo mismo y no algo diferente. No hay hermenéutica posible del símbolo. Lo que utilizaríamos para interpretar el «símbolo» sería, para nosotros, el símbolo auténtico. Entiendo por «conciencia simbólica» la interpretación de la experiencia humana a la luz de esta conciencia simbólica. Como he analizado en otra parte, lo que se denomina experiencia es un complejo formado por cuatro elementos:

a) la experiencia pura o contacto inmediato con lo real;

b) la memoria de esta experiencia;

c) su interpretación (que se deriva de la cultura en el seno de la cual se hace esta interpretación;

d) la integración de este triple complejo en el conjunto de nuestra vida y de la cultura a la que pertenecemos.[59]

Entiendo por experiencia simbólica la conciencia simbólica de la realidad abierta a nuestra experiencia. Ανάγκη στῆναι! ('Hay que detenerse [en algún sitio]'). Esta conciencia simbólica ya no puede desdoblarse en una conciencia de la conciencia, dado que esta segunda conciencia no sería diferente de la pri-

59. *Cf.* Panikkar, 1970/6.

mera, puesto que la conciencia simbólica ya ha superado la polaridad sujeto/objeto, la única que permite la reflexión como un segundo retorno del sujeto sobre sí mismo en tanto que sujeto cognosciente.

Sea como sea, lo metapolítico representa la toma de conciencia de un «elemento» que no se agota en la política ni en lo político, sino que les es inseparable. Se trata de una experiencia no dualista de la realidad; de una visión que abarca *la* «cosa» en su conjunto, sin separarla ni de su origen ni del hombre, pero a la vez diferenciada; una visión en la que los diferentes elementos de la realidad no son capas separadas, sino dimensiones que se imbrican mutuamente. El descubrimiento de lo metapolítico en lo político permite una supervivencia y una transformación radical del orden político sin abolirlo. Lo metapolítico equilibra y completa nuestros primeros análisis sobre la alternativa. Hemos dicho que esta no puede encontrarse en el interior del Sistema. Pero tampoco existe fuera de él. Lo metapolítico trasciende el Sistema de forma inmanente. De la misma forma que el hombre no se agota en su cuerpo, sino que no hay hombre sin cuerpo (cuerpo y hombre son inseparables); así lo humano no se agota en lo político ni esto último en la(s) políticas(s).

Este es el lugar de la conciencia simbólica. La conciencia simbólica nos descubre en todo orden político, no la existencia de otra ciudad—para hablar como Agustín—, sino en la ciudad humana un alma invisible a lo que acostumbramos a llamar lo político. El orden de la ciudad puede ser más o menos perfecto, pero los ciudadanos, en tanto que ciudadanos, no son, por así decirlo, totalmente dependientes del régimen invisible del orden cívico. El hombre puede encontrar un sentido a la vida incluso en un orden injusto, precisamente luchando contra este.

Al recorrer la bibliografía cristiana moderna sobre la política uno se queda sorprendido por el brusco giro tomado tras la primera y sobre todo la segunda guerra mundial. Y quizás se entiende la reacción opuesta de los integrismos de todo tipo.

En efecto esta literatura se ha vuelto hacia el mundo y ha

aceptado la modernidad, convirtiéndose así prácticamente en atea. Recordemos las condenas de las encíclicas de León XIII y de Gregorio VII contra la democracia, la libertad de conciencia, la independencia del Estado respecto a la Iglesia, etc. Los papas no se pronunciaban contra los «incrédulos» de la época, sino que se preocupaban de sus fieles que parecían haberse dejado «pervertir» por el «americanismo». Visto desde su propia perspectiva, esto es muy claro. El Dios de la política no existe. Subsiste un cierto moralismo, y en algunas obras la referencia a Cristo es como un modelo a seguir, pero la política parece ser perfectamente autónoma, independiente de la existencia o de la no existencia de Dios. Muchos pueden *estre cives qui non erunt christiani mesmes* ('el excomulgado no deja de ser un ciudadano'), escribía ya, hacia 1560, Michel de l'Hospital.[60]

La intuición de lo metapolítico daría la razón a los «modernos» y explicaría también la angustia fundada de los tradicionalistas. «Dios ha dejado el mundo a las disputas de los hombres», dice la Biblia latina (Eccle. III, 11) y por lo tanto, una teoría política no tiene necesidad de introducir un factor extraño al ámbito político. El Dios de la historia, y por lo tanto de lo político, el Dios de las Cruzadas y también de Auschwitz y de Hiroshima ya no es creíble. Lo metapolítico suscribe otra filosofía de la historia. El monoteísmo no le es necesario para descubrir esta dimensión oculta de infinidad y de libertad en cada acto humano y por lo tanto en la actividad política. Lo metapolítico no niega lo Divino, pero tampoco hace de Dios un *deus ex machina* o una «Providencia» que bendice siempre a los victoriosos.

No quiero extenderme sobre la importancia de la conciencia simbólica. Basta con subrayar aquí dos aspectos: la conciencia simbólica no está en contradicción, léase incompatibilidad, con el conocimiento racional; no es irracional. La segunda: una conciencia simbólica está presente incluso donde la conciencia

60. Michel de l'Hospital, 1561, ed. Pierre Joseph Spiridon, 1968, vol. I, p. 449.

racional no puede operar/actuar. Esto permite no sólo un grado mayor de tolerancia, sino también salir de los atolladeros ideológicos y de la absolutización de las opciones o de las opiniones puramente políticas. Esto explica también el *quid pro quo* de la situación política actual, para no hablar de las tragedias políticas de nuestro mundo, debidas, con frecuencia, a un desconocimiento de las raíces metapolíticas en el seno de la actividad puramente política. La guerrilla, el maquis y con frecuencia el llamado terrorismo son movimientos que pueden ser entendidos al nivel metapolítico. Los problemas del Kurdistán o del Khalistan, de Irlanda del Norte, de Honduras, de Eritrea, y de Israel, para no citar más que algunos ejemplos bien diferentes y de continentes diversos, serían ejemplos de ello.

También podríamos hablar de los diferentes arquetipos del ámbito político. Mientras que para un ejército mercenario, profesional o no, se trata de ganar una batalla, para un pueblo que defiende su libertad o su identidad, se trata de defender lo que hay de más sagrado en la realidad. Una comunidad de base latinoamericana o grupos de resistencia kurda, sikh, afgana, palestina, por ejemplo, pueden encontrar un sentido a la vida en su compromiso político porque están sostenidos por lo metapolítico. En su compromiso de lucha política, defienden el sentido total de sus vidas. Mientras que las fuerzas militares, policiacas o burocráticas están ahí para proteger y mantener el *status quo* político. Es la razón por la cual las fuerzas de represión o de conquista han de ser «motivadas» mediante la narración de atrocidades (reales, imaginarias o provocadas) cometidas por el enemigo. Lo metapolítico está a la vez en lo sagrado y en lo secular. Enunciemos todavía algunos rasgos de la problemática general.

La secularidad sagrada

La progresiva secularización de la cultura produjo la separación, en dos planos distintos, de lo político y de lo religioso. Hemos de

reencontrar de nuevo el papel indisociable de cada uno en lo que denomino la secularidad sagrada.

Se impone una distinción entre el proceso histórico de *secularización* (como lo ha vivido la Europa del siglo XIX), la ideología del *secularismo*, que niega toda trascendencia, y la experiencia de la *secularidad* que sostiene que las estructuras espacio-temporales de la realidad material (el *saeculum*) no son ilusorias o no definitivas.

Al defender una secularidad sagrada, no contemplamos una sacralización de lo político en una especie de césaro-papismo o de teocracia. La sacralización del estado es uno de los mayores sacrilegios que se hayan cometido en el orden de lo político. Pero por temor a caer en el extremo de la *heteronomía* de las teocracias, tiranías y dictaduras, no hay que convertirse en víctimas de la *autonomía* diseminadora de los estados soberanos o del individualismo de instituciones atomizadas. La secularidad sagrada nos descubre la *ontonomía* de la realidad en la visión no dualista de las cosas.

En el orden de lo político hay algo más de lo que llamamos político; lo político mismo remite a lo metapolítico. Hay que intentar abolir las separaciones realizadas por algunas culturas sin por ello caer en la indistinción, y reconocer que la felicidad humana, que depende también del orden social, tiene todavía otras variables independientes. Unos dicen: lo político abarca el orden social y el orden humano; hace falta a cualquier precio establecer en la tierra el Reino de la Justicia, aunque para hacerlo deba eliminarse a los adversarios. Otros dicen: después de todo, lo político es secundario; la auténtica vida humana se despliega en otro plano, lo importante está en la inmanencia intimista (que puede revestir las formas más o menos sarcásticas de abstencionismo) o en la trascendencia ultraterrestre o sobrenatural (que puede tomar la forma del indiferentismo hacia la condición humana). Ambas posiciones me parecen falsas. Es aquí donde sitúo la visión no dualista de la realidad. Es lo secular mismo, lo político, lo que es sagrado. Ciertamente, lo sagrado se opone a lo pro-

fano, pero no a lo secular, a los asuntos del siglo. En una palabra, desde el momento en que la actividad política pertenece a la naturaleza misma del hombre y, por lo tanto, el ser humano no puede realizarse plenamente sin actualizar su dimensión política, la salvación del hombre, por lo tanto la religión, no puede desinteresarse de lo político. Es la misma secularidad la que es sagrada.[61]

Todo esto está bien, pero ¿cómo realizarlo?

Teoría y praxis

Hay que evitar una doble trampa, que simplifico denominándola la trampa marxista y la trampa liberal. El pensamiento marxista dirá: «Transformemos las estructuras, derribemos el Sistema, hagamos la revolución, y el resto vendrá solo. La prioridad se sitúa en la praxis; mientras no se actúa, se es un despreciable burgués».

Esto es, hasta cierto punto, correcto. Sin las rebeliones, protestas y revoluciones todavía estaríamos siendo víctimas de los peores y más brutales excesos. Es gracias a las revoluciones que el mundo se ha liberado de injusticias espantosas. Pero un simple cambio de estructuras no podría producir al mismo ritmo que el de las concepciones básicas de la realidad, y mientras estas no se modifiquen el cambio sigue siendo bastante superficial.

La trampa liberal consiste en creer que cambiando las ideas se transforma todo lo demás y que pueden tenerse ideas justas independientemente de la situación en que uno se encuentre. El predicador dirá al laico: «Tenga usted una conciencia clara, cambie su forma de pensar, cambiemos las ideas». Esto es también, hasta cierto punto, exacto. Sin una nueva toma de conciencia no se produce ningún cambio; puesto que no nos atrevemos a cambiar el resto, al cambiar las ideas se cambian las ideas, y nada

61. Paralelamente a este estudio, he elaborado otro titulado *Sacred Secularity*, lo que me permite no extenderme más sobre este tema.

más. Y todo sigue siendo como antes. Se recordará a Mateo (XXIII, 3): «Dicen pero no hacen». La misma idea se encuentra en el *Dhammapada* (IV, 8), «estériles son los discursos de los que no los ponen en práctica».

Si el único cambio de las estructuras es todavía superficial y no alcanza al corazón del problema y el cambio de ideas, por otra parte, no es suficiente y no conduce a ninguna transformación, ¿dónde estamos? Tenemos aquí una relación que no es estrictamente dialéctica; no se pueden cambiar las ideas más que a medida que se cambia la práctica y a la inversa. No se puede separar la teoría de la praxis. En esta relación ambas están implicadas la una en la otra y no cambiarán más que en la medida en que yo mismo haya cambiado mi forma de ser, mi experiencia y todo lo que está en el orden de la acción; y viceversa, mi orden de acción no cambiará mientras mis ideas no hayan verdaderamente cambiado. No es un círculo vicioso, sino un círculo vital. Toda teoría surge de una praxis y toda praxis deriva de la teoría. Hablar de una sin la otra es una simple abstracción (de lo real). De nuevo estamos ante una relación no dualista.

Para acabar, voy a señalar algunos hechos políticos entre los más sobresalientes de nuestra época.

La prioridad de la nación sobre el Estado

Toda verdadera nación es más o menos consciente de su dimensión metapolítica. Es esta dimensión que hace de la nación algo más que una asociación con un fin particular. El fin de la nación es la vida misma. Es por eso por lo que la nación, como la persona, no es un medio para alcanzar una meta cualquiera. Ya he dado un ejemplo de orden antropológico: mi felicidad está ligada a la felicidad de los demás; el orden de mi casa también depende del de la casa vecina; mi aldea, mi pueblo necesita relaciones armónicas y pacíficas con el mundo, con la naturaleza, con los que habitan al otro lado del río o de la frontera. Y sin embargo, puedo ser feliz sin, por un lado, replegarme de manera

egoísta sobre mí mismo, ni por otro lado, ahogarme en el océano de la humanidad—o del cosmos. En la medida en que soy feliz, ayudo a que los demás lo sean. Existe por lo tanto una relación trascendental entre yo (mi felicidad) y la totalidad (la salvación universal).

En el orden histórico las naciones siempre han sido concreciones particulares del ideal universal del *humanum*. La nación-estado (si examinamos la historia de Occidente) ha surgido en el interior de un imperio, de un *commonwealth*, de una cristiandad, es decir, de un proyecto humano más vasto que la nación. Un imperio universal tendría la *potestas suprema*, la soberanía. La nación es esencialmente relación. Tiene una relación *sui generis* con la tierra, con el cielo y con las demás naciones. Es la toma de conciencia de lo metapolítico lo que nos permite descubrir que somos una nación, precisamente, porque esta relativiza las dimensiones horizontales y verticales de nuestra existencia. Como ya he explicado, lo metapolítico es ese punto de intersección del otro en mí por el cual me doy cuenta de que el desarrollo de mi nación, la realización de su plenitud está en función del bienestar, de la paz y de la armonía de las demás naciones, y también, al mismo tiempo, en función de una realización más íntima y personal en (o por) un «misterio» que nos trasciende.

Lo metapolítico se revela a nosotros en la toma de conciencia de que lo político no es autosuficiente, ni siquiera suficiente para resolver los problemas políticos que plantea al hombre. Por ejemplo, la ecología hoy en día (por mínima que sea) empieza a dar a las naciones una visión que las trasciende. Hay un sentimiento de responsabilidad hacia un conjunto más vasto y también más profundo. La conciencia ecosófica no sólo nos sensibiliza frente al agotamiento de los recursos energéticos; nos hace sentir que vivir en armonía con las flores, el bosque y los animales pertenece a la belleza y a la realización de la vida humana en cuanto tal.

Lo metapolítico nos abre a una dimensión espiritual. Por ejemplo, hablábamos de la conciencia de nación como identi-

dad humana y que supera las necesidades de dinero y de tantas cosas artificiales. Cuando los pueblos se agitan o se desplazan no es siempre en busca de ventajas materiales. Piénsese en los tumultos lingüísticos en la India, o en las peregrinaciones a través del mundo, y en las guerrillas en casi todos los continentes. Hay un ideal, algo profundo y sincero que justifica que pierda incluso mi salud y mi fortuna y muchas otras cosas, sin saber si esto me dará prestigio o algo positivo desde el punto de vista pragmático. En la actividad política hay algo que se refiere a lo humano en tanto que humano. ¡Había ingleses que seguían a Gandhi y blancos que seguían a Martin Luther King!

Si se nos ha seguido hasta aquí se reconocerá, contrariamente a la corriente actual, una diferencia fundamental y una semejanza funcional entre lo que a partir del siglo XVI se llamará estado y lo que era la *polis* griega.

La semejanza funcional consiste en una cierta pretensión de querer abarcar al hombre por entero. En la *polis* como en el estado, el hombre cumple su función social, que forma parte de su naturaleza humana. Las dos tienden a abarcar el conjunto, no sólo de lo político, sino también de todo lo que concierne al hombre y lo conduce hacia su completa realización. La *polis*, así como el estado, son instituciones en el sentido pleno de la palabra, y no sólo asociaciones o agrupaciones. La diferencia entre las asociaciones y las instituciones reside aquí en que las primeras son voluntarias y las segundas están tan enraizadas en la naturaleza humana que son supraindividuales, es decir, que están por encima de las voluntades individuales. Son un factor de cohesión humana, y dejan a sus miembros la independencia de su voluntad individual—la *teoría* del contrato social es contradictoria o inoperante (hace falta un contrato para el acuerdo que establece el contrato social...).

La diferencia fundamental es triple. La primera diferencia consiste en el hecho de que la *polis* está abierta a lo trascendente, tiene sus Dioses y sus oráculos, sus espacios de libertad—es la función social de la trascendencia. Se podría formular de un

modo que proviene del urbanismo: el templo, o más bien los templos, forman parte de la ciudad griega; es decir que los Dioses también son ciudadanos. El Dios no es lo trascendente a secas. Su divinidad reside en su presencia.[62] Los Dioses están presentes en la ciudad. El oráculo no es una simple superstición. Pero todo esto es impensable en el estado contemporáneo, y las teocracias monoteístas que quisieran imponer un culto único a una población heterogénea serían una aberración. Un estado contemporáneo se encuentra incómodo en relación a lo sagrado a la vez que tolera los cultos tradicionales.[63] Lo sagrado no se integra fácilmente en una sociedad moderna—incluso un simple rezo antes de un *quick lunch* se convierte en algo bastante artificial y sobreañadido.

La segunda diferencia reside en el hecho de que la *polis* es una institución a escala humana, mientras que el estado puede actuar más fácilmente a una escala más vasta. Una frase atribuida a Pericles afirma que una democracia sólo es posible donde el στρατηγός sabe de memoria el nombre de todos los ciudadanos. El estado tiene un estatuto diferente. Para él, las relaciones personales, aunque sean indirectas, no son necesarias. Es bien conocida la ley, atribuida a Marx, aunque de inspiración hegeliana, según la cual un aumento en el orden de la cantidad produce un cambio cualitativo. El estado es más que una aglomeración de personas en un centro urbano; es más bien una red de relaciones «objetivas», controladas por un poder, para resolver posibles conflictos internos, para proteger la vida de sus miembros y para

62. *Cf.* Otto, 1984.

63. Me acuerdo del estado de confusión creado en Nueva Delhi (por lo que se refiere a la vida económica y burocrática) y de la irritación de los empleados responsables (por cierto musulmanes) antes de que se declarara el fin del ayuno del Ramadán. En efecto, es facultad del pueblo, a través del *imam*, ver la nueva luna (anunciadora del fin del ayuno) y no al observatorio meteorológico de la ciudad. Si se anunciara la fecha de *Id ul Fitr* según este último, haría seguir a los musulmanes de otros estados, del Andhra Pradesh o de Kerala por ejemplo, las «leyes» de la luna de Delhi.

intentar mantener un cierto nivel de vida. Se oye decir con frecuencia que un estado sin poder sería una contradicción en sus términos.

El estado es el poder que una sociedad se da a sí misma o del cual se cree investida. Es entonces cuando el estado constituye a la nación más que la nación constituye al estado. El estado no está ligado al espacio, mientras que la *polis* no está situada en un espacio neutro (newtoniano o einsteiniano) sino en un espacio humano y terrestre, cercano a lo que actualmente se denomina biorregión. Los miembros de un estado son seres desarraigados (o liberados) de su espacio humano. Hay que ser posgalileano para entender que un ser humano pueda ser identificado por un pasaporte. El espacio ya no es una categoría humana, se ha convertido en un concepto físico moderno.[64] Por el contrario, los miembros de la *polis* son inseparables de sus relaciones concretas con la tierra que es la suya—su terruño.

La tercera diferencia se refiere a las instituciones. La ciudad comprende un conjunto de instituciones ontonómicas que no están necesariamente centralizadas. Pensamos aquí en los clanes, las familias, y las castas. La ciudad es un organismo humano. Cada miembro tiene su *ontonomía.* El estado debe necesariamente estar centralizado, debe poder, si no ejercer un control estrecho, al menos estar informado sobre todos los acontecimientos. Es el estado quien redistribuye los productos de las tribus, goza de una *potestas* suprema. La *polis* es un pueblo que se organiza, el estado es un pueblo institucionalizado. La *polis* está formada por un conjunto de instituciones cuya cohesión está asegurada por un hecho que se percibe como natural. Subsiste gracias a un *mito.* El estado es una institución de instituciones cuya cohesión está asegurada por una organización. Subsiste gracias a un *poder.*

Se podría decir que el poder es la superestructura del estado, mientras que la autoridad es la infraestructura de la nación. Sin embargo, en lo que nos concierne, una pista de acción tanto

64. *Cf.* Panikkar, 1991/21.

como de investigación, sería la de empezar a restablecer la separación entre nación y estado. Si se desarrollara la identidad nacional y la autoridad de la nación sin la ayuda del estado-poder se conseguiría separar la nación del estado y estaríamos en el buen camino para salir pacíficamente de la situación actual. En efecto, hemos dicho que la nación funciona como una persona, y como ella posee una identidad cultural que hace posible la realización de sus habitantes; no ahoga lo metapolítico. Por el contrario, el estado moderno es un individuo en el concierto de los estados llamados independientes, y como tal ha de seguir las reglas del juego, sin dejar otro espacio libre más que el del individuo en la esfera de lo privado.

Tomemos el ejemplo de Cataluña, nación en el seno del estado español. Goza de una cierta identidad cultural y lingüística y tradiciones propias; su autonomía actual le permite tener una personalidad jurídica, incluso en el plano internacional, sin los inconvenientes propios de un estado. No es una amenaza para sus vecinos; y tiene posibilidades que las naciones-estado no poseen. La prudencia política consistiría en convencer al estado español de que Cataluña no tiene la intención de constituir otro estado—siendo su deseo tener la máxima autonomía posible en el estado español—y de que un acuerdo sería muy provechoso para los dos países.

También se podría citar el caso de Quebec y tantos otros muchos más trágicos como los de Palestina, Kashmir, Kurdistán. Los acontecimientos recientes en la ex Checoslovaquia, la ex Yugoslavia, ejemplos históricos en Europa, y el desmembramiento del imperio soviético nos ponen de nuevo, y de forma urgente, frente a una triple necesidad: separar la nación del estado, repensar la composición de los estados multinacionales, y superar el concepto de estado como base de la existencia política de la humanidad. Debemos reconocer que hay conciencias nacionales que no pertenecen a los estados. Las guerras civiles que, en nuetros días, destrozan a numerosos países-estados nacen de la reivindicación de las naciones de la independencia. Estos acontecimien-

tos nos hacen asistir a la inercia a la vez de la historia y de la razón humana; en efecto ¿no sería oportuno llegar a acuerdos entre estados y encontrar una forma de convivialidad política?

Esto podría llevarnos muy lejos. Se empieza a admitir que pueden existir naciones sin ejércitos; naciones que renuncian a tener todos los poderes para su propia defensa porque han descubierto que hoy la defensa militar es un anacronismo; pueblos que no dominan por completo los presupuestos del estado porque todos los gastos no dependen del tesoro de este último. La conciencia nacional es una categoría que no pertenece a la economía ni exclusivamente a lo militar. No se subrayará bastante la importancia de la lengua. Toda nación necesita autoridad, no necesita todos los «poderes». Si se diversifican las naciones como etnias se llega a las tribus.

No propongo ningún plan político concreto. Sólo puedo afirmar que los párrafos anteriores han sido escritos, en su sustancia, una decena de años antes de la caída de la Unión Soviética. Es evidente que la situación de Ucrania no es la misma que la de Palestina o Cachemira. Quisiera subrayar que necesitamos transformaciones fundamentales en el esquema político y que sólo una reflexión profunda a partir de lo metapolítico puede conducirnos a una paz que no sea la victoria del más fuerte ni la espera desgarradora de la venganza para los vencidos. Tenemos otros ejemplos impresionantes, incluso sangrientos, de esta extrapolación: la idea de la vieja Europa aplicada a las naciones-estado de África o de Asia. Se les ha dado (o impuesto) un modelo sin raíces locales. Una gran parte de los problemas múltiples, complejos e insolubles de la República India, por ejemplo, provienen de su pretensión de querer ser una nación-estado, o más bien un estado multinacional.

Por otra parte, tenemos la formación directa de los estados de América que, con anterioridad, no eran naciones. Pero aparte de algunas excepciones, la mayoría de estados de este continente han desarrollado diferentes conciencias nacionales: un venezolano no es un chileno, ni un quebequés un habitante de

Manitoba. Estados Unidos, cuyo nombre es ya revelador, no puede ser todavía considerado como una nación, pero ya California y Nueva Inglaterra, por ejemplo, empiezan a desarrollar su propia conciencia nacional.

Habría que reivindicar los derechos de las naciones a su identidad sin necesidad para ello de convertirse en estados, y convencer poco a poco a los estados de que la evolución es positiva. Ello no es imposible. La situación de la humanidad y los problemas ecológicos nos preparan para admitir la posibilidad realista de cambios radicales en la concepción misma de la *res publica.* No puede hacerse otra cosa más que constatar la enorme cantidad de problemas que se plantean en el mundo actual. Lo metapolítico nos señala aquí un error metodológico de las grandes reuniones llamadas internacionales, aunque se trate, de hecho, de conferencias entre estados. En el transcurso de estas conferencias oficiales para el comercio, la industria, las aduanas, e incluso la educación y otras, los participantes no pueden cuestionar el *status quo* ni las reglas del juego. Están en el Sistema. Ahora bien, el problema de fondo no puede ni siquiera ser mencionado. Y si alguien osara criticar políticamente la ideología dominante, parecería, al menos, que el tono de la crítica tiene un carácter moralizante o «filosófico». Nos aconsejarán que escribamos un libro, pero no que hagamos un discurso político. Las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) se encuentran en circunstancias parecidas, puesto que deben dialogar con las agencias de los gobiernos. Me permito insistir: lo metapolítico no pertenece al ámbito de la moral ni de la metafísica sino de un discurso político enraizado en la naturaleza del hombre, animal metafísico, moral y político.

La confederación de los pueblos

Quisiera mencionar la idea griega del συμπολίτευμα, que podría quizás traducirse por 'civilización humana', o simplemente por lo que los italianos denominan *civiltà* (opuesto a barbarie,

inhumanidad, falta de civismo). No se trata únicamente de buenas maneras, de civismo y de cortesía. Quizás también podríamos traducir la palabra por 'humanidad'. Otra palabra, *urbanità*, expresa la relación entre la ciudad, convertida en *urbs*, y los valores humanos. No se trata de ser ciudadano del mundo. No sería natural. Se es ciudadano de una ciudad, pero esta ciudad forma parte del mundo. La συμπολιτεία griega era una confederación de ciudades, una especie de unión federal porque todos los ciudadanos gozaban en ella de los mismos derechos cívicos. La πολίτευμα (mencionada una sola vez en el Nuevo Testamento en un texto al que ya se ha aludido [Fil., III, 20]), se refiere a la verdadera patria de los cristianos: los cielos. Se trate del cielo o de la tierra, el sentido es el mismo. Un texto antiguo habla de los antepasados como unos πολιτεύεται μετὰ τῶν θεῶν, conciudadanos de Dios. O también, son los ángeles quienes conducen a los justos a una conciudadanidad divina: πρὸς τὴν θείαν πολιτείαν.[65] Este derecho de ciudad representa la plenitud de la vida.

La palabra κοσμοπολίτης, 'cosmopolita', es típica. Filón habla de Adán como del único cosmopolita porque para él solo, el κόσμος era οἶκος καὶ πόλις, 'casa y ciudad'. Recordemos que la distinción griega entre lo privado y lo público estaba representada por la casa y la ciudad, como ya hemos visto. En otro lugar, Filón habla del κόσμος νοητός, del mundo inteligible, como de la verdadera μητρόπολις, metrópolis del sabio.

Mi sugerencia aquí es la de una invitación al estudio de la sabiduría antigua para imaginar una nueva forma de convivialidad humana. La *sympoliteuma* no consistiría en unos estados unidos donde todos deben estar unánimemente de acuerdo a causa de su dependencia mutua, sino en una confederación de naciones en la que la identidad nacional de cada una no debería conformarse a un modelo único, sino podría desarrollarse según su genio propio.

65. *Cf.* Bauer, *sub hac voce*, 1952.

Esta confederación de pueblos o de naciones incluye la biorregión en el sentido ya explicado. Es una confederación, es decir, un *foedus*, un 'pacto', un 'juramento'. Esta palabra está emparentada con *fides*, 'fe', 'confianza'. La confederación descansa sobre la confianza mutua. Es una alianza en el sentido de testamento y no en el sentido original de sincretismo, o pacto de los cretenses, para defenderse de los extranjeros.

Se habla, con énfasis, de la familia humana, y con frecuencia, se la interpreta como un monomorfismo político. La civilización humana remite a lo metapolítico y no a un orden político universal. Las consecuencias de esta toma de conciencia nos llevan a un estilo de vida completamente nuevo, que debería empujarnos, entre otras cosas, a cuestionar el funcionamiento actual del sistema de las Naciones Unidas.

Ciertamente puede sacarse un gran provecho de las Naciones Unidas. Representan un logro auténtico para la humanidad contemporánea. Existen muchas posibilidades latentes aún no desarrolladas. Pero no olvidemos que las Naciones Unidas son herederas de la Sociedad de Naciones. Ambas organizaciones nacieron tras respectivas victorias. La victoria jamás conduce a la paz, nos conduce a la victoria. Hay, pues, ya en el origen, cierta tendencia a la unilateralidad. Los ausentes no son únicamente los vencidos; los ausentes son más bien los que no han participado en el proyecto, son las naciones y pueblos que no hablan el lenguaje europeo. El proyecto de la ONU es monocultural, es la soberanía, la independencia; no hay criterios transnacionales para juzgar actuaciones de una nación en el interior de su territorio. No hay ninguna posibilidad de reconocer lo que sería transnacional y, aún menos, supranacional. Solamente hay que aceptar el mito democrático expresado en la Carta de las Naciones Unidas—por cierto muy bella. Cada estado es un individuo, y por lo tanto cada individuo es el igual de los demás. Es la visión cuantitativa de la existencia. Pero cada nación, como ya he dicho, tiene una cualidad diferente a la de todas las demás.

Tengo aún interés en subrayar que la noción de nación, a di-

ferencia de la de estado, es básicamente cualitativa. Es esta calidad la que hace a la nación. Cada nación es única y no cuantificable. Subrayar este aspecto de primera importancia equivale a poner de relieve el carácter «moderno» de la concepción misma de Naciones Unidas—lo que no quiere decir que esta noción sea falsa y menos aún nociva, sino que descansa en una visión unilateral y monocultural.

En la base de la existencia de las Naciones Unidas hay, ciertamente, un deseo de unidad, de entendimiento mutuo. Naciones Unidas: pero, ¿unidas por qué vínculo? ¿Cuál es el factor de la unidad? ¿Sería sólo un interés común? Pero el interés común no es el lazo de unión porque los intereses de estas naciones no son comunes. Puede haber un interés mutuo en no destruirse, pero el interés de Francia, por ejemplo, sería que la isla de Córcega dejara de «soñar» con sus propios intereses. Indudablemente existe un poder en las Naciones Unidas; un lazo que les mantiene todavía unidas, y que en cierto modo es supranacional. Las Naciones Unidas forman parte de la situación monocultural a la que ya he hecho referencia. Si se quisiera interpretar su razón de ser, podrían contribuir a esta nueva toma de conciencia que emerge tímidamente en el mundo actual: la superación tanto del estado como de la soberanía absoluta.

Podría realizar algunas sugerencias respecto al tema de las Naciones Unidas, empezando por el traslado de su sede. Propongo un lugar, y lo pienso con optimismo, que podría tener un cierto consenso sobre su elección: Malta. En la isla de Malta se hablan cuatro lenguas: el maltés, el árabe, el italiano y el inglés. Es una pequeña isla, su tradición tiene más de cinco mil años, su situación es suficientemente central. No es Nueva Caledonia. La isla está en el centro del viejo mundo; todos los países árabes la reconocen como de los suyos, y todos los países europeos estarían satisfechos de esta elección; no está lejos de Rusia y presenta otras ventajas. Es un ejemplo de colaboración posible con el orden actual, al transformarlo. No hay que ser puritano.

En segundo lugar, me gustaría que las Naciones Unidas pu-

dieran hacer justicia a su nombre y que, de una organización de estados, pudieran transformarse en una organización de naciones-pueblos. Pero haría falta profundizar aún más en la noción intercultural de nación-pueblo. Hemos visto que el estado es una organización totalitaria—y por ello se quiere soberano—mientras que la nación es un organismo que surge del pueblo, aunque no es reductible a este último.

Las propuestas que hago aquí deberían ser seguidas y profundizadas, pero ¿no podría pensarse en la plenitud de las naciones que gozarían de toda la autoridad nacional y prescindirían del poder de los estados? La gran dificultad con la que nos enfrentamos, no se insistirá bastante sobre ello, es el dominio de la tecnocracia sobre los hombres de las generaciones actuales; la tecnocracia no es ni neutra ni universal, sino que está esencialmente ligada a una sola cultura—de ahí mi crítica al *tecnocentrismo*.[66]

La integración de la persona

Al haber citado, a título de ejemplos, los estados y las naciones, no debemos olvidarnos de mencionar, al menos, el sujeto último de lo metapolítico: la persona humana. Evidentemente, se trata de este nudo de relaciones constitutivas que forma la persona y no del individuo.

Lo metapolítico da un sentido a la vida de la persona. Pero la vida humana no puede contentarse únicamente con la actividad social o política; ni tampoco con la espera de otro mundo para alcanzar su plentiud. El hombre, hemos dicho, es un ser político, lo político es necesario para su realización, pero lo político no representa más que uno de los aspectos del ser humano.

Aquí la dificultad principal no es de naturaleza teológica, es decir, la cuestión del más allá, sino de naturaleza antropológica, y especialmente histórica. El hombre es un ser histórico y la historia no es demasiado benévola con sus víctimas. ¿Cómo puede la

66. *Cf.* Panikkar, 1987/21.

persona humana realizarse en la historia? Para terminar, quisiera tomar partido por los vencidos y ser la voz de los desheredados.

El hombre es un ser histórico, pero no es sólo histórico; es más que eso. No puede tenerse una conciencia puramente histórica, y por lo tanto política, de la existencia sin caer en la desesperación o evadirse por el camino del cinismo o de la superficialidad. Veo en esto una de las razones de la crisis del primer mundo. Para escapar a la desesperación, debida al sentido de la impotencia para tener un mundo más justo, se cae, a falta de una fe más profunda, en la indiferencia política o la banalidad. Pero para la mayoría de los hombres, la tentación habitual es la desesperación. Para más de la mitad de la humanidad, la vida exclusivamente temporal no tiene sentido o, más bien, es un absurdo o un escándalo. Basta con haber vivido, no sólo en Asia, en África y en América Latina, sino también en los *ghettos* del Occidente rico para darse cuenta de ello. Durante cierto tiempo, el que no ve ninguna salida a su situación personal se ha mantenido por la esperanza en un futuro, si no para él, al menos para sus hijos o sus nietos. Hoy esta espera se ha revelado vana y alienante. ¡Godot no vendrá!

En estas situaciones, la espera de un futuro mejor, ni siquiera en una escatología para más tarde, por lo tanto histórica, no salva al hombre que vive su unicidad como un fracaso, al ser esta su única dignidad. Hay que atravesar la corteza de la historia y de lo temporal. El hombre no puede vivir sin esperanza, pero la esperanza no es en el futuro sino en lo invisible, de lo que, en el tiempo, lo trasciende, sin por ello negarlo. Es la experiencia de la *tempiternidad,* léase la experiencia de que un año de vida, un encuentro, un hijo, un amor, una flor o un beso valen más que el resto de la existencia. Se descubre, se presiente en la realidad cotidiana una dimensión interior, algo que la transforma. Es aquí donde se inserta lo metapolítico: en la encrucijada entre lo histórico y lo transhistórico, lo individual y lo personal, el orden de la ciudad y la dimensión de intimidad, entre lo que los antiguos denominaban la *polis* y el *oikos,* lo público y lo privado.

A la madre de un hijo que el hambre le arrebató, a los mutilados de guerras locas, a los refugiados de todas partes (decenas de millones), a los oprimidos y explotados (cientos de millones), a toda esta humanidad que intenta, por tenacidad o por inercia, simplemente sobrevivir unos años o unos meses más, la realidad de lo metapolítico no pretenderá hacerles creer en un mundo mejor (que sus hijos no verán) ni en otro mundo (donde podrían perpetrarse las mismas injusticias). En su dolor y su desesperación, estos hombres descubren los instantes fugaces de un placer, de un amor o de una sed satisfecha por el vaso de agua ofrecido por una mano compasiva. Es aquí donde se desliza un rayo de luz que les hace resplandecer con una alegría indecible y les da una libertad soberana. La luz de esos ojos brillantes es invisble e incomprensible para los que esperan siempre algo más porque no han alcanzado el fondo de su vida. Y eso nos hace aún pensar que esta antigua beatitud, que se atrevía a llamar bienaventurados a los pobres, tiene todavía un sentido profundo y oculto para los que son ricos—incluso en tiempo lineal. Para estas multitudes de pobres y desheredados todo se derrumba y, sin embargo, hay todavía una sonrisa, una esperanza misteriosa, la alegría de haber vivido algunos instantes fugaces, incluso si enseguida todo se apaga.

Lo metapolítico nos abre a esta dimensión profundamente humana. Es el lugar de lo humano donde todo el proyecto político adquiere su alma, un alma que es inmanente a lo político aunque le sea también transcendente. La verdadera inmanencia es siempre el lugar de la experiencia de la transcendencia. Lo metapolítico no huye hacia la pura transcendencia. No hay que entenderlo como con demasiada frecuencia se ha interpretado la religión: como el conjunto de los medios necesarios para alcanzar el otro mundo. Lo metapolítico no niega la transcendencia sino que despierta nuestra conciencia al hacernos ver que para ser plenamente hombres no debemos ahogarnos en la actividad política ni escaparnos hacia el más allá. Es protestando, rebelándose, transformando, fracasando, e incluso muriendo para

mejorar nuestra situación y la de nuestros semejantes, los oprimidos de la tierra, que alcanzaremos la plenitud.

¿Cómo expresarlo todavía? Lo metapolítico es el espacio de libertad en el determinismo actual de lo político gobernado por las leyes de la necesidad, aunque estas puedan enmarcarse en el probabilismo como las de la física. Lo metapolítico es el traspasar las apariencias y el descubrimiento de la rara «perla» escondida en la situación política concreta en la que nos encontramos. Casi la mitad de la población de América Latina vive en la más abyecta pobreza y el futuro se presenta todavía peor... ¿Qué podemos decirles? ¿Qué puede esperarse, qué puede hacerse por ellos? ¿Dónde han ido a parar los «parias de la tierra»? Quizás tengamos alguna solución que ofrecer a sus nietos. Pero a ellos, cuya vida es única, ¿qué tenemos para ofrecerles? A ellos, acerca de los que decimos tan fácilmente que la dignidad humana es inviolable en sí misma y no como medio de llegar a la otra vida o como tránsito hacia otras vidas. ¿Cuál es, pues, su destino? ¿Qué podemos proponerles en el plano político, en el de su vida concreta, histórica y fugaz, cuál es nuestra respuesta a sus sufrimientos más que a sus preguntas porque no tienen ni tan sólo la capacidad de formularlas? ¿Qué podemos, qué debemos decirles?

¡He aquí el infierno! ¿Qué deben, o mejor todavía, qué pueden esperar estas gentes? Con nuestras utopías, sistemas, propuestas no llegaremos a tiempo de salvar su vida humana bajo todos sus aspectos. ¿Vamos a proponerles la revolución cuando sabemos que serán sus primeras víctimas, o que no tendrán la fuerza de hacerla? ¿El opio de una resignación (religiosa) que les paralizará aún más? ¿Vamos a interesarnos únicamente por los supervivientes? ¿Queremos solamente tener en cuenta a los vencedores? ¿No llegaremos así a un *human engineering* en comparación con el cual los sueños de un Hitler parecerían juegos de niños? A los que el Sistema aniquila—y son millones cada

año—no sería preferible decirles que están condenados a ser consolados con palabras, planes, ideas, programas para... nada. ¿Para el futuro? Hablar aquí del futuro es una especie de obscenidad. ¿Cuál puede ser el futuro para ellos? ¡Para ellos y no para nosotros! Quizás puedan tener esperanza, pero no esperar.

Ya no confían en los que les predicaban la resignación y la paciencia. Han descubierto que estos predicadores «decían pero no hacían», como dice el Evangelio (Mateo XXIII, 3). Han perdido la confianza en los movimientos políticos y no esperan nada más de ellos. Su decepción es grande... En una palabra, ni el más allá ni el futuro les ofrecen un rayo de esperanza. Su único tesoro es el presente, la vida «miserable» que es la suya. Estos desheredados pueden dar sentido a su vida por dolorosa, miserable y turbadora que sea. Si la flor de Kurinji de las montañas del Tamil Nadu, que únicamente florece un día cada doce años, tiene un sentido para la totalidad del cosmos, aunque este le parezca ser indiferente, la unicidad de una conciencia humana tiene también un sentido incluso bajo el peso de lo trágico. Y es en esta vida donde se inserta la dimensión de lo metapolítico para ayudar a descubrir el sentido pasajero, pobre, pero alegre, misterioso y lleno de esperanza de la existencia desnuda.

Este descubrimiento libera para comprometerse en la acción política sin temor de ser engañado por el éxito o el fracaso (como lo dice el *Gîta* [*cf.* III, 4; 19: IV, 14; etc.]). La salvación del hombre se hace en la historia, pero no es histórica.

La experiencia de lo metapolítico no hace alcanzar las profundidades del ser humano sin por ello alienarnos de la realidad. Si no temiera el peso de las palabras diría que lo metapolítico es el terreno de la mística, tanto es así que con frecuencia la mística florece en tiempos de crisis. Sin embargo, no es menos cierto que la contemplación mística más profunda no ignora lo metapolítico (excepto quizás en casos excepcionales o se le alcanza por vía de eminencia). Vía mística no significa huida del mundo, sino una integración de lo creado con riesgo de transformarlo.

EPÍLOGO

Ya ha pasado un periodo de cuatro años desde el seminario de Montreal. Tras haber revisado y corregido mi exposición quisiera todavía añadir algunas páginas.

Al remontar el curso de la historia a partir de la revolución francesa, seguida de la revolución rusa, del periodo entre las dos guerras mundiales para llegar a los últimos treinta años, se trate del mundo literario o del artístico, se desprende una nota profética colectiva: la posmodernidad, que denomino la modernidad tardía, precipita su propia ruina y arrastra a la humanidad tras de sí. Intelectuales y artistas han captado el *kairós* de la posmodernidad. Nos hacen ser conscientes de la gravedad de la situación humana actual. Nos relevan la agudeza de las injusticias, fealdades, castigos o venganzas, revoluciones o catástrofes por venir. Nos hablan del final de una civilización, de su total hundimiento, sin dejar entrever ningún resurgimiento y significando el fin de la historia. El consenso es tanto más chocante cuanto que atraviesa las líneas de división entre derecha e izquierda, liberalismo y marxismo, Oriente y Occidente. La opinión general califica este estado de cosas mediante la palabra, de sentido ambiguo, «crisis». Sin embargo, y aunque los acontecimientos dan la razón a los filósofos, sociólogos, artistas y economistas (el mundo va de mal en peor), un buen número de políticos no parece tomar estos signos en serio. El hombre de la calle, por otras razones, no parece muy impresionado por el creciente número de análisis, amenazas o profecías de los que pueden permitirse el «lujo» de pensar. Pero no podría ser de otra manera; la mayoría de los ciu-

dadanos están atrapados por el engranaje de una actividad «diaria» abrumadora, bombardeados con informaciones, propaganda, preocupados por la violencia de los acontecimientos locales, nacionales o internacionales. A partir de los hechos puede deducirse que la inercia de la historia es más pesada que la de la materia. Los hombres, comprometidos en la «lucha diaria» reprochan a los intelectuales y los artistas de no ser trabajadores, sin darse cuenta de que el mundo está empujado hacia la tecnologización creciente, una homogeneización a ultranza y un progreso unilateral ineluctable. Aparentemente, el fatalismo no es patrimonio de Oriente. Los hombres de acción y tecnócratas, engranajes del Sistema, no cesan de repetir—sin la menor preocupación por la opinión de los demás—que el mundo sigue la marcha de los ordenadores.

A pesar de la inercia de las masas y del optimismo comprado de los agentes ejecutores de la sociedad de consumo, los testimonios sobre la seriedad de la situación humana están demasiado cargados de sentido, demasiado estridentes para que se les aparte bajo el pretexto de que el pesimismo es desvitalizador, que las señales de alarma son imaginarias y se derivan de una actitud conservadora que tiene nostalgia de una época «pasada» que nunca ha existido: *laudatores temporis acti!*

Ciertamente, el pesimismo puede ser tan paralizador como el optimismo. Los dos son posiciones subjetivas que hay que neutralizar por su propia toma de conciencia. Hemos de superar el pesimismo unilateral tanto como el optimismo a priori basado en la victoria de los buenos en la historia, el progreso, y el paraíso terrestre. El hombre no es sólo historia. Una gran parte de las tradiciones de la humanidad, las que Occidente considera primitivas, subdesarrolladas o idealistas, llevadas a la renuncia y negadoras de los valores humanos, no creen que la dignidad del hombre resida en su historicidad individual. Las consignas «we shall overcome», o «venceremos», así como los gritos de guerra de la caballería «Dios lo quiere», «Gott mit uns», han sufrido demasiadas derrotas, y se han cometido demasiadas atrocidades en

su nombre para repetirlas. La motivación del actuar humano no puede reducirse a la esperanza de la victoria (sin tener que citar el *Bhagavad Gîta*) en un futuro horizontal para nuestros descendientes, ni siquiera a la esperanza escatológica en la prolongación de la historia. Como hemos dicho, la esperanza no pertenece al futuro sino a lo invisible. Nos revela la dimensión invisible de la realidad. Esta dimensión no está oculta en un «después» (de esta vida) o en su «más allá», sino que le es transcendentalmente inmanente aunque sea inconmensurable con la dimensión histórica espacio-temporal. Es por ello por lo que la eternidad, inseparable de la temporalidad, no le es reducible; y es por ello por lo que hay en el hombre algo irreductible a lo político, que no está en función de lo político aunque le sea inseparable y no completamente independiente.

Quisiera recordar brevemente lo que intento comunicar en este epílogo: el carácter místico de lo metapolítico, como la experiencia de una realidad temporal, social, histórica y por lo tanto política, y a la vez transtemporal, personal, religiosa, por lo tanto que transciende lo político. Todo ello se ha dicho en el texto. Aquí, quisiera subrayar el aspecto existencial de lo metapolítico, su desafío a nuestra forma de pensar y a nuestros estilos de vida. Hasta aquí no somos muy sensibles a este desafío porque para darse cuenta de que existe hay que estar dentro—del mismo modo que la ética no tiene sentido más que para quien vive en un (su) *ethos*. Paradójicamente, para ser conscientes del fin de la historia, hay que vivir sumergido en la historia pero no en la banalidad del «periodismo», que está en los antípodas de lo auténtico «vivido» día a día. Lo «cotidiano», en su profundidad y su heroísmo, es lo opuesto al «periodismo» que, a través de los *mass media*, entretiene los espíritus mediante el desarrollo de noticias múltiples e inconexas. En la misma página del periódico o en las noticias televisadas, un anuncio más o menos inmoral seguido de noticias que se suceden paralizan la reflexión, la capacidad de reaccionar, de actuar y crean una cierta confusión en los espíritus. Un cierto «periodismo» de los así denominados diarios es el opio

del pensamiento, de la acción y de la vida. La avalancha de informaciones y contrainformaciones (como la de los anuncios) tiene un efecto desvitalizador, asfixiante y opresor, que quita toda libertad. Nuestro mundo moderno, aunque desacralizado, permanece fiel a las oraciones de la mañana y la noche—¡pero estas, en gran parte, consisten en leer los periódicos o ver la televisión!

Evidentemente no se trata de volver a posiciones antiguas y superadas, ni de suscitar una especie de nostalgia de los tiempos pasados—ni siquiera de suprimir las informaciones cotidianas. Tampoco se trata de restaurar una cierta metafísica o incluso una mística del pasado. Pero tampoco se trata de entusiasmarse por el progreso y caer en la misma trampa pero en sentido contrario. Ni progreso ni regresión, ni evolución ni involución. La vida humana real no está en el pasado ni en el futuro aunque sean reales y constitutivos de la realidad.

Ya hemos hablado de la dimensión oculta pero real de la actividad política, de su aspecto religioso se podría decir. Quisiera ahora expresarme de una manera quizás más directa.

Con toda probabilidad, estas páginas serán leídas por lectores que, en su mayoría, pueden permitirse el lujo de especular sobre un tema como este, porque pueden permitirse el lujo de esperar y pueden incluso «tolerar» mis opiniones más o menos convincentes. Para ellos, se trata de una cuestión de orden intelectual, verdaderamente interesante, incluso importante, pero no vital. Pero no es así para la mayoría de nuestros contemporáneos, de todos los que no son mis lectores; no pueden esperar, porque ellos o sus hijos serán quizás diezmados por la desnutrición o la enfermedad precoz este mismo año. No gozan de ninguna libertad para expresarse, ni con mucha frecuencia para pensar, puesto que sus cerebros están condicionados desde hace generaciones por condiciones de vida infrahumanas que se perpetúan; se les niega la misma vida humana.

Ciertamente, hay trampas por todas partes, tanto en el porvenir como en la interioridad, en el sueño de la historia como en

el espejismo de un presente vacío, en la huida como en la estabilidad. La vida es una aventura y comporta todos estos riesgos. Lo metapolítico, dimensión oculta, puede hacernos más conscientes de todos estos aspectos de la realidad que reúne, y por medio de esta toma de conciencia liberarnos para la acción que brota de una plenitud de vida, la que puede denominarse acción contemplativa.

Tavertet.
Pascua de 1987.

La vida quiere ser vivida. La palabra pertenece a la vida humana; es la energía de la vida, dice la tradición budista tibetana del *dzogchen,* siguiendo un modelo casi universal de considerar al ser humano como un conjunto de pensamientos, palabras y obras (cuerpo, intelecto, palabra). Durante los últimos años, he confiado a la palabra los pensamientos que, finalmente, están consignados en estas páginas. La escritura es un sucedáneo de la palabra; es un medio de purificar las palabras, de situarlas en un contexto más amplio. Y el tiempo es otro gran purificador. En el curso de estos años, la situación mundial me ha convencido cada vez más de que la dimensión metafísica de la existencia, que puede denominarse monástica, mística o vertical e incluso religiosa, no puede ser eliminada de la vida humana ni considerada como un complemento accidental y extrínseco de la vida política del hombre. Es tiempo de curar la herida de la separación dualista sin caer en la indiscriminación monista. A la autonomía de las naciones, a la de la persona, ha sucedido la heteronomía de los imperios y de las instituciones religiosas. Estamos ahora invitados a descubrir la vía media de la *ontonomía.* Lo metapolítico se presenta como la armonía no dualista entre religión y política— las cuales se han convertido con demasiada frecuencia, en dos especializaciones institucionalizadas que se han encontrado en el origen de tantas guerras de la humanidad hasta nuestros días. El hombre procura su salvación, el ser humano se realiza no al

desinteresarse de su cuerpo y de la *polis*, al abandonarlos o incluso despreciándolos, sino integrando todos los fragmentos de su ser y, de una forma microcósmica, contribuyendo a la reintegración macrocósmica de la realidad. Quisiera rendir tributo al testimonio de un gran número de hombres políticos del pasado y de nuestra época, quienes, a pesar de lo que podría denominarse debilidades de juventud o tentaciones de poder, han consagrado su vida a la «cosa pública», la *polis*, la política, como ideal a perseguir, la forma de contribución al bien de la humanidad y a la realización de su ser. Todas estas personas no son egoístas, superficiales o «incrédulos». Han intentado encontrar la salvación, más o menos inconsciente, quizás, en lo metapolítico. Han sentido que los asuntos de la ciudad no se referían a cuestiones de medios o de contribución a un bienestar material de los ciudadanos; han tenido el sentimiento profundo de la plenitud de su vida dedicada a lo que en términos cristianos se llama «el reino de los cielos»—a realizar aquí en la tierra. Evidentemente, con frecuencia, es tras su retirada de la vida pública que se han dado cuenta realmente del sentido profundo—y con frecuencia de las ocasiones perdidas—de lo metapolítico. No se trata sólo de recordar los nombres de César, Marco Aurelio, Ashoka, Napoleón, Churchill, Hammarskjöld o Moro. Su número es inmenso. Su vida estuvo dedicada a la política no sólo por sed de poder y veleidad de prestigio; estaban también impulsados por una sed de justicia y una voluntad de realización. La pasión de lo político está mantenida no sólo por un egoísmo rudimentario y latente, sino también por un impulso, más o menos consciente, hacia lo metapolítico donde reside la salvación del hombre. Lo mismo sucede en el ámbito de los espirituales, el de los hombres contemplativos, de las personas consagradas a la llamada vida religiosa; ¿acaso no se han sentido empujadas a lo que se denomina vida activa, a interesarse por los asuntos de este mundo, a realizar en lo concreto su *agapê, karunâ* ('compasión'), *dharma*, su ideal sea cual sea? Los grandes contemplativos siempre han sido activos, directamente o gracias a la influencia sobre los *ksatriya*

('los príncipes'), los papas y los políticos; han manifestado un interés por la *res publica* que les comprometía. No hace falta nombrar aquí a Buddha, Sócrates, Jesús, los grandes Bodhisattva, los Sufí, los Bernardo de Claraval, Râmânouja, Ignacio de Loyola, Ibn Arabi. Habría que nombrar también a intelectuales como Sankara, Santideva, Hemacandra (el monje jaina que escribió su *Yogasastra* para el rey del que se convirtió en ministro), Buenaventura, Kant y Marx; y sobre todo, los innombrables seres anónimos que creen en el *dharmakâya* (el cuerpo de la Ley buddhista), en el *nirmanakâya* (el cuerpo manifestado a Buddha), en el cuerpo místico de Cristo o en la solidaridad universal y que han vivido como los sabios judíos que se sienten corresponsables del destino del universo.

He aquí cómo de dos mundos tan diferentes se da una aproximación a lo metapolítico. El «político» hace de su política un ideal para su vida, y por lo tanto un ideal religioso. El «religioso» hace de su consagración a lo Divino, bajo no importa qué nombre, un ideal para lo religioso, y por lo tanto, para la salvación del mundo, el *lokasamgraha*. *Qui facis utraque unum* ('Tú que haces de dos uno'), dice la liturgia cristiana preparatoria del Nacimiento del Hombre-Dios; uno que es sin dualismo *ekam evâdvitiyam* como dice el Upanishad y lo sugiere el *Tao-te-King* así como casi todas las tradiciones. ¿No es este el símbolo de la Encarnación? La distancia entre lo Divino y lo Humano se ha reducido no a cero (monismo) ni a una yuxtaposición artificial (dualismo) sino a la plenitud del Ser o a la vacuidad de la *sûnyatâ* en la armonía dinámica de la realidad cosmoteándrica. «Los constructores pasarán, pero la ciudad será edificada».

Kodaikkanal.
Natividad, 1990.

APÉNDICE

FUNDAMENTOS DE LA DEMOCRACIA. FUERZA Y DEBILIDAD

Permitidme que hable puesto en pie porque no querría hablar *ex cathedra*, ya que gozo de mi privilegio de no ser infalible.

En primer lugar haré un comentario general y tras una breve introducción intentaré desarrollar los tres puntos de mi ponencia:

1. Fuerza de la democracia.
2. Debilidad de la democracia.
3. Límites de la democracia.

1. FUERZA DE LA DEMOCRACIA

El mito de la democracia

Creo que hoy en día, sobre todo los privilegiados, como la mayoría de nosotros (que pertenecemos a la quinta parte de la población mundial más rica: noventa y cinco por ciento más rica que la cuarta parte de la población más pobre), y aún más los que cultivamos el intelecto, hemos de asumir nuestra responsabilidad y no dejarnos llevar por la inercia de la mente ni por el peso de la historia. Hemos de ser conscientes de que los momentos actuales claman por una mutación como quizás no haya habido otra desde los últimos seis mil años. La experiencia humana, que comenzó con lo que denominamos historia, está llegando a su fin. Y si verdaderamente queremos vivir plenamente la vida humana

y la vida en general, hemos de intentar abrazar este periodo tan enorme de tiempo para asimilarlo, hacer una diagnosis del momento presente y transformarlo.

Las conferencias anteriores, en cierto modo, ya han especificado y ejemplificado de una forma bien clara la fuerza y la debilidad de la democracia. Por lo que se refiere a la fuerza hemos visto cómo España ha salido adelante tras una experiencia de dictadura, o como en Argelia la democracia, a pesar de todo, es la única fuerza que tiene futuro. La debilidad de la democracia se ha manifestado siempre que, para sobrevivir, ha tenido que capitular ante fuerzas no democráticas, o recurrir a la demagogia.

El tema es intrigante: *Límites de la democracia.* Empieza con un problema semántico. ¿Quién tiene autoridad para decir que la DDR, la república ya desaparecida de la Alemania del Este, no tenía el derecho a llamarse *deutsche demokratische Republik*? ¿Quién puede darse a sí mismo la autoridad de decir que «no era democrática» si los otros no lo aceptaban? ¿No estamos ya saliendo del espíritu democrático?

Los límites de la democracia—y esta será mi tesis de fondo—son coincidentes con el mito que la funda. Entendemos por «mito» aquel horizonte de inteligibilidad, aquello que creemos de tal manera que ni siquiera somos conscientes de que lo creemos: «es evidente», «cela va de soi», «is taken for granted», y no se discute. La historia nos enseña que los mitos están vivos mientras la gente los encuentra evidentes, es decir, mientras cree en ellos. Pero a medida que pasa el tiempo los convertimos en problemas y los *contestamos*, en el sentido etimológico todavía vivo en francés y en italiano. La democracia se está convirtiendo en un mito, pero muchos empiezan ya a preguntarse por sus límites. Aquí también estamos viviendo un cambio radical del horizonte de la experiencia humana. Estoy haciendo notar que la fuerza de la democracia es su mito, una vez que he dicho que el mito es mito cuando los hombres creen en él.

El occidentalocentrismo

La palabra democracia tuvo tres siglos escasos de existencia en Grecia, y muy marginales, del 500 al 200 a.C. Después desaparece prácticamente del panorama del mundo occidental para volver a surgir mucho más tarde, a raíz de pequeños esfuerzos, hasta que se consagró a partir de la Revolución francesa, al menos en lo que los ingleses llaman el continente. La palabra democracia en las islas británicas, por ejemplo, tenía un sentido bastante peyorativo hasta el final del siglo pasado. Hace doscientos años Kant escribía en *Zum ewigen Frieden* ('La paz perpetua', 1795) que la democracia es el camino hacia el despotismo. El monoculturalismo que todavía nos caracteriza ha hecho que se estudiasen poco en estas latitudes otras formas de política (en el sentido clásico de la palabra) en otras civilizaciones; que caigamos con frecuencia en el falso dilema de «democracia o dictadura».

La aureola positiva que adquirió la palabra después de la Revolución francesa la ha convertido en un mito, y esto explica que hoy casi todo el mundo quiera ser demócrata. Desde entonces, hay muchos escritos donde, desde obispos hasta intelectuales, nos dicen que la mejor manera de ser humano, de ser cristiano, es ser demócrata.

Poco después de la Revolución francesa, en 1791, Claude Fauchet, que había resucitado la fórmula «tout pour le peuple, tout par le peuple, tout au peuple» y que ve la democracia como una institución divina, no teme afirmar que Jesús murió «pour la démocratie de l'univers». En el mismo año, Lamourette, obispo de Rhône-et-Loire utiliza la expresión «démocratie chrétienne». Durante la Navidad de 1797, el futuro papa Pío VII, todavía obispo de Imola, exhorta a sus fieles a ser buenos cristianos—y añade que entonces «también vosotros seréis los mejores demócratas». Más adelante, en 1814, Görres habla del *demokratisches Prinzip*. Con este optimismo Occidente exporta sus valores.

El occidentalocentrismo se justificaba con la creencia de que Occidente era portador de valores universales. Kant da como criterio fundador de la ética que sus principios puedan convertirse en normas universales—con plena coherencia con su planteamiento. Al menos desde los últimos cinco siglos, el monoculturalismo ha dominado el mundo occidental. No olvidemos que, al comienzo de la Primera Guerra Mundial, más del ochenta por ciento de la superficie de la tierra está bajo la tutela, la influencia o la colonia de los países europeos. Después se ha producido esta especie de *éparpillement* que nos lleva a pensar que, ya que hay ciento ochenta y un Estados en las Naciones Unidas—si no me equivoco—ya nos hemos independizado de este mito occidental que antes decía «un Dios, una civilización, una cultura», y que ahora cree en «una democracia, una banca, un mercado mundial»—y que nos quiere hacer creer en el «mundialismo».

Lo que hoy día se denomina el mundo, visto sobre el mapa geográfico y político, es fundamentalmente el resultado de una visión occidental que tiene la pretensión de ser universal. Las Naciones Unidas, la educación y las ciencias modernas, la cosmología actual, son todas creaciones extraordinarias de una sola cultura, pero las creemos extrapolables a otras culturas. Ahora bien, a no ser que reduzcamos las culturas a folklore, las otras culturas tienen una visión del mundo, de la verdad, de la cultura misma y de la convivencia humana que no tiene por qué ser igual (y con frecuencia es bien diferente) de la cultura hoy día predominante. Pero actualmente, de cara al próximo milenio, el monoculturalismo parece perder su vigencia. Nace la duda de que si una cosa es buena para mí quizás no hace falta que sea buena para todo el mundo. Por ejemplo, si para mí es bueno tener coche, entonces todo el mundo debería tenerlo. Pero si cada uno de los individuos del planeta tuviera coche, en veinte años no se podría respirar. O si todos los individuos del planeta gastasen el papel con la misma «generosidad» con la que se utiliza en los Estados Unidos, incluyendo el reciclaje, en dos años no quedaría ningún árbol sobre el planeta, ni siquiera en Andorra. Estamos

hablando de una civilización que desde que acabó la Segunda Guerra Mundial, en 1945, cuenta con mil quinientos muertos por actos de guerra cada día—y parece que ahora la cantidad aumenta—; una civilización que ha llevado la diferencia entre ricos y pobres a valores más grandes que en el momento del feudalismo más feroz, porque el señor feudal más rico debería tener cinco castillos, cuarenta abrigos y alguna cosa más, pero no podía tener máquinas de mil caballos o unos beneficios monetarios en su cuenta sin ninguna relación con las cosas. Una civilización que ha destrozado de la manera más cínica, en este siglo, más de cien millones de personas—y muchas veces en defensa de la democracia. No quisiera continuar únicamente con los aspectos negativos. Ya que hablaba de la responsabilidad de las ideas vale la pena reflexionar sobre el paso de la obsesión cartesiana por la certeza a la obsesión política por la seguridad. Nuestro mundo está tan histérico por la seguridad que cree necesitar treinta millones de soldados sobre el planeta, sin contar la policía y otros cuerpos de seguridad. Y de hecho se ha hecho público después de la guerra fría que, desde la explosión de la primera bomba atómica, ha tenido lugar un ensayo atómico cada nueve días. Hay que preguntarse de quién y de qué tenemos miedo. Y avanzo que ejército y democracia son incompatibles.

Este es el telón de fondo sobre el que querría decir algo de la democracia. Considero importante esta introducción porque la llamada democracia actual, si no es la única causa directa de este estado de cosas, sí que participa en él indirectamente y es corresponsable.

Excurso histórico

No es aquí el momento de explicar la vitalidad y la fecundidad de las visiones del mundo griego, mucho antes de Platón y Aristóteles. No me excuso de las palabras griegas, porque uno de los peligros de la democracia actual es la pérdida de memoria—y hoy día en Occidente soplan vientos que silban que la educación

clásica no sirve para nada. Por el hecho de que Grecia era un conjunto de ciudades y no un imperio, los griegos estaban tan interesados por la supervivencia individual como por la convivencia humana. Creían en el mito del orden cósmico. La realidad es como es; y este «es» es aquello que nos da el criterio de la realidad y se convierte en norma. El desorden sólo tiene sentido en contraposición al orden previo. En el origen está el orden cósmico, y esto vale de una manera u otra para todas las civilizaciones—el *rita* de la civilización védica, la *moira* de la civilización helénica. Parece, en todo caso, que los hombres tienen el poder de tergiversar este orden cósmico; y entonces surge la noción de *dharma* en la India y *nomos* en Grecia. Es significativo que el *tao* chino no parezca sufrir esta evolución—quizás porque siempre va acompañado de *li* ('principio'). El *nomos*, a diferencia del orden cósmico, se puede transgredir. Se pasa de una visión cosmocéntrica a una antropocéntrica. *Nomos* no quiere decir primordialmente 'ley' sino 'costumbre', *êthos*, 'derecho'; *Wolhlordnung*: así lo traducen los helenistas alemanes.

El pueblo griego cree en las tres hijas del tiempo: la *eunomía*, la *dikê* y la *eirêinê* ('la buena ordenación', 'la justicia' y 'la paz'). Quiero recalcar, muy parentéticamente, la intuición cualitativa del tiempo y cómo la temporalidad impregna las tres hijas del tiempo.

La *eunomía* es un mito cultural de toda la Grecia antigua. Parece que la *eunomía* sea el fruto de los hombres buenos: «justicia es lo que hace el justo», dice Aristóteles y de aquí surge la justicia. Nosotros todavía hablamos de «tiempos tranquilos de orden y justicia y de paz». Las tres hermanas van juntas.

Eunomía tiene el mismo prefijo *eu* que evangelio, euforia, etc.: es el *nomos* bueno, constructivo, el orden que supera al desorden. Sus contrarios son la *anomía*, la ilegalidad, la falta de orden, de norma, y la *dysnomía*, la disfunción, la tergiversación o alteración (siempre parcial) del orden.

Aquí entra en juego otra gran palabra, más propia de Esparta que de Atenas: *isonomía*, igualdad de derechos. El prefijo *iso* lo

encontramos en isótopo, isósceles, etc. La *isonomía* no se refería a cómo se gobierna sino a quién gobierna. Cuando esta palabra empezó a coger carta de ciudadanía, la gran revolución consistió en que los gobernantes tenían que ir alternándose, pero no mediante la propaganda política sino en función de una especie de lotería ya que todos se creían poseedores de aquella virtud en la que no puede haber especialistas: la «virtud política», la *ars politica.* Para conocer la medicina, la agricultura y la arquitectura —tres ejemplos que se plantean en aquel tiempo—se necesitan conocimientos especiales y especializados. Para conocer la cosa pública, la política, no hace falta ningún conocimiento especial. Es cosa de todos y a todos pertenece. Todos estamos implicados. Hasta el punto que Pericles dice que la democracia sólo es posible donde el gobernante conoce el nombre de cada uno de los gobernados.

¿Quién gobierna? Será uno de tantos, a suertes. Después, evidentemente, le tocará rendir cuentas de cómo ha gobernado cuando a otro le llegue el turno. Con esto se crea una especie de homeóstasis entre lo público y lo privado. Se perfila el ideal: que todo gobernado tenga la misma oportunidad de participar en el gobierno. Si *eunomía* quiere decir el 'buen gobierno' (de la clase noble que de hecho gobierna), la *isonomía* quiere decir la 'igualdad de todos' ante el *nomos*, del orden que regula todas las cosas y en especial la sociedad. No quiere decir igualdad ante una ley escrita o de una constitución sino ante el orden cósmico.

Esta *isonomía* cristalizará en la *politeia*, que más tarde se llamará constitución (que los latinos todavía denominan *politia*). Se consideró que hacía falta una constitución, una *politeia* que cristalizara la experiencia de los antepasados. La *politeia* es el arte de vivir bien en la *polis*, algo mucho más complejo que lo que hoy día decimos de una constitución escrita. Un pueblo como Inglaterra aún no la tiene—y no quieren tenerla, con cierta razón. Se denominaba administración o economía de la ciudad muy diferente de lo que ya apuntaba, también entonces, la *stasiôteia* o dominio de los partidos.

No podemos extendernos. La principal ocupación de aquellos «hombres libres» consistía en el ejercicio de la palabra, como actualización de su humanidad y ejercicio del poder. No lo olvidemos: el arma de la democracia es la palabra. Lo saben bien tanto las dictaduras como las demagogias. Y, haciendo un salto a nuestro tiempo, la crisis de la democracia es paralela al debilitamiento de la fuerza de la palabra. En un libro mío he hecho una correlación entre el declive de la retórica y el aumento de las guerras. No sin motivo la casa de la palabra—el parlamento—es instrumento esencial de la democracia.

Todavía surgieron otras tres nociones fundamentales: la *isogoria*, el derecho a hablar de todos los ciudadanos; la *isocratia*, el reparto equitativo de todos los poderes; y después, con la *República* de Platón, la *noocratia*. Él piensa—es la debilidad de los intelectuales—que sólo los filósofos, los intelectuales de aquellos tiempos, tienen la mente suficientemente amplia y grande para poder gobernar. Es el gobierno de los filósofos—que ahora podemos traducir por el gobierno de los expertos, para no decir de los tecnócratas.

Es entonces cuando empieza a aparecer la palabra democracia, que en el siglo II a.C. prácticamente desaparece. *Dêmos* significa principalmente 'territorio' («endémico», «epidemia»), no 'pueblo'. Pueblo es *laòs*—de donde procede liturgia. *Dêmos* también quiere decir 'los habitantes del territorio', pero este significado se adquiere más tarde. La fuerza de la democracia es la fuerza del territorio. La democracia se consolidó cuando el pueblo ateniense (de veinte a treinta mil habitantes en dos mil seiscientos kilómetros cuadrados, una extensión como la de Luxemburgo) descubrió que «la unión hace la fuerza». Para ello hacía falta que todos participasen en el poder. En los siglos V y IV a.C. había en Grecia unos doscientos cincuenta «Estados» (*polis* y *etnia*) independientes—además de algunos «bárbaros» (los tracios). Hay una raíz oculta de imperialismo en la democracia ateniense. Desde entonces, una de las fuerzas de la democracia ha sido que si el *dêmos*, si nuestro territorio está unido, tendrá más fuerza.

Para estar unidos hay que consultar a todos los ciudadanos y que todo el mundo pueda dar su opinión. Digo los ciudadanos, no los habitantes. Para poner un ejemplo más reciente, la «gran democracia británica» se basaba en que escasamente cuarenta millones de isleños dispusieran del destino de quinientos millones de personas de «color». Algo parecido, aunque en menores proporciones, pasaba en Grecia, excluyendo a mujeres, ancianos y extranjeros.

Por esta razón la democracia ha surgido, paradójicamente, ante un enemigo común. Cuando la democracia se institucionaliza, cada Estado democrático se declara soberano. En consecuencia no quiere que nadie se injiera en sus tareas ni que los demás participen de los derechos de ciudadanía de aquel *dêmos*, de aquel territorio.

Las palabras tienen una cierta vida propia y encarnan, me gustaría poder decir «empalabran», las intuiciones más profundas del hombre. Haré una alusión a la mencionada trilogía: *eunomía, isonomía, demokratia.*

La *eunomía* supone un cierto consentimiento en que hay un orden justo y bueno, un *nomos, rita, dharma, tao, torâh,* una ley; en última instancia una trascendencia, un Dios o como se llame, que está por encima nuestro y a la cual (o al cual) los hombres tenemos acceso si seguimos o reconocemos este mismo orden. El problema estará en su interpretación y su representación. La realeza, la monarquía, el cielo, la teocracia o la institución religiosa lo representan y lo garantizan. Las cosas se aguantan mientras se acepta este *nomos* por parte de todos, hasta que la trascendencia, que se manifiesta en las instituciones, es un mito—en el sentido indicado.

Pero los abusos se multiplican y el mito se vuelve problemático. Entonces se pide que para llegar a esta *eunomía* haya una igualdad de todos, puesto que todos en cierto modo representan y participan de este orden. Esta es la *isonomía.* Aquí ha habido una transferencia tan importante como muchas veces inconsciente. *El mito se desplaza de la trascendencia a la inmanencia.*

Si todos somos iguales y todos tenemos la posibilidad de decidir cuáles son los caminos que conducen a la realización personal y colectiva del orden del universo, esto quiere decir que este orden ya no viene dado del cielo sino que somos nosotros los que tenemos el derecho y la obligación de gestionarlo, dirigirlo e incluso forjarlo. En una palabra, el pueblo es el soberano. Recalquemos la palabra: *superianus* (*superanus*) de *superior*, 'más alto', 'la última instancia', el *super*, *upa*, en sánscrito.

Pero entonces, el tercer paso se impone. Es el paso de la norma al poder. Ya no es el poder (del *nomos*) *sobre* el pueblo sino el poder *del* pueblo. «El poder se ha democratizado» es una frase griega. No es que el pueblo reconozca el *nomos*; el pueblo se da la norma, la ley, a sí mismo.

Esta es, en muy pocas palabras, la historia del origen de la democracia. La democracia representa un paso adelante cuando estipula, en primer lugar, que todo pueblo, por pequeño que sea, participe en la vida pública y, en segundo lugar, que el gobernante tenga que dar razón al gobernado de aquello que quiere hacer y que hace. Estos son dos pilares esenciales de la democracia: la participación y la transparencia.

2. DEBILIDAD DE LA DEMOCRACIA

De entrada hago constar que mi reflexión no se centra sobre los fallos de hecho de aquellos regímenes o sistemas que se denominan democráticos. No hago la crítica a ningún país, aunque si tuviera que manifestar mi sospecha diría que las llamadas democracias *actuales* son una farsa oligocrática. Quizás tanto el ideal democrático como el ideal comunista son dos utopías. Pero este no es mi tema. Repito que no hago una crítica de la praxis, de los errores que hayan podido cometer las «democracias», de la corrupción que haya podido haber. Tampoco trato de dar lecciones de ética diciendo que la democracia funciona mal porque los hombres son malos. Ni creo que los hombres hayan sido

siempre malos ni que todos los errores democráticos que se han cometido sean debidos al hecho de que los hombres eran corruptos y querían el poder por el poder, etc. Mi crítica de la democracia no es la crítica a la corrupción y a las hipocresías democráticas. De hecho, hay que observar que la crítica que se hace de los errores y de las corrupciones de la democracia es una crítica que tiene lugar en virtud de los parámetros que la misma democracia nos da. Gracias a los criterios democráticos puedo criticar la democracia, y puedo decir que el orden militar no es democrático o que el sistema democrático actual—las Naciones Unidas o la Realpolitik de muchos gobiernos, bancos e iglesias—no es democrático. No es este mi papel. Quien esté libre de pecado que tire la primera piedra. Esto pertenece a la debilidad humana, entre otras cosas, no a la debilidad de la democracia—aunque nos podríamos preguntar por la proclividad a la corrupción en un sistema democrático.

También hay que distinguir con precisión entre democracia como técnica de gobierno y como ideología que la sostiene. Su relación es estrecha, pero no son lo mismo. Como técnica de gobierno la democracia pone en práctica el voto popular, la transparencia del gobierno, la flexibilidad en el cambio de gobernantes, y en general la participación del pueblo en la cosa pública.

Todo esto puede funcionar más o menos bien mientras la gente acepte las bases ideológicas de la democracia. Y son estas las que criticaremos en lo que sigue—añadiendo, sin embargo, que la crítica se dirige a la desmitificación del mito y no a las técnicas aludidas.

La democracia parte del supuesto de que los otros no son nosotros. La democracia requiere un grupo más o menos coherente y centrado en sí mismo. Pero cuando se sostiene que los otros no son nosotros surgen los problemas más graves del principio democrático. La frase de Winston Churchill es bien conocida: «Es el mal menor». Posiblemente en el momento histórico en que Churchill pronunció esta frase (momento histórico en el que todavía nos encontramos) no había alternativa mejor a la demo-

cracia. Si no recuerdo mal escribió: «It has been said that democracy is the worst form of government except all those other forms that have been tried from time to time».

No estaría de acuerdo con el cinismo de Churchill porque con la teoría del mal menor se han cometido las mayores barbaridades. Pero ha de quedar bien claro que la crítica a la democracia no significa aceptar el falso dilema ya aludido. Muchas veces la crítica de la democracia se hace con un cierto complejo de culpa, como si se tuviera miedo de ser acusado de totalitario. Es evidente que en este caso sería peor el remedio que la enfermedad. Este no es el dilema. De hecho, aceptar el dilema ya expresa una cierta mentalidad totalitaria: «Quien no está conmigo está contra mí».

Este puede ser el motivo por el que en los Estados democráticos modernos se toleren prácticas antidemocráticas como los «servicios secretos» a pesar de que se justifiquen con el argumento de la «seguridad nacional». No olvidemos que la obsesión por la seguridad ha abierto la puerta a una gran mayoría de dictaduras, que también se justifican como mal menor. Aquí se manifiesta el pesimismo del *theologumenon* desacralizado del «pecado original», sin embargo, sin el optimismo cristiano de la redención.

Seguidamente resumiré algunas críticas a la democracia; antes, sin embargo, hemos de hacer otra observación general. La palabra democracia ha monopolizado una serie de valores que no le son específicos. Esto sucede con todas las palabras que se convierten en símbolos de un mito. Por ejemplo, con la palabra ciencia. Todo lo que es serio y cierto se denomina hoy científico—todo lo que es bueno, ahora en España, se dice que es europeo. La igualdad de la dignidad humana, el valor del diálogo, del respeto por la persona, la tolerancia, no son el monopolio exclusivo de la democracia. Por ejemplo, el famoso *dictum* que todos los abogados conocen: *quod omnibus tangit ab omnibus tractetur* ('lo que toca a todos ha de ser tratado y decidido por todos') se pronunció en momentos de imperio, y precisamente no democrático.

¿Qué es, pues, lo específico de la democracia? ¿Cuáles son sus límites, nos preguntábamos? Enumeraré algunas de estas debilidades.

Círculo cerrado de gobernados y gobernantes

Un primer problema fundamental pertenece a la ideología misma del sistema democrático (llamo ideología al sistema de ideas que da consistencia en este caso a la democracia). Algunos pensadores griegos ya se preguntaron si no había una especie de círculo vicioso que puede llevar más adelante a la corrupción intrínseca de la democracia, en el hecho de que los gobernantes sean los mismos que los gobernados. Todo lo hemos hecho en casa: gobernados y gobernantes cenando juntos. Por eso tantas veces las democracias se han alzado excluyendo a los demás. Si gobernados y gobernantes nos vamos poniendo de acuerdo porque nos vamos alternando, se genera un círculo vicioso. Yo te dejo hacer ahora lo que tú quieres porque después tú me lo dejarás hacer a mí.

Recordemos el hecho turbador que se dio en la Roma consular cuando los patricios, ricos terratenientes detentaban el poder, estos eran insobornables y que la situación cambió cuando se eligió gente sin fortuna personal... Dicho de una manera más filosófica. Cuando no hay un algo trascendente que es reconocido por gobernados y gobernantes el peligro mencionado es manifiesto. Pensemos en el caso de la gran industria que financia los partidos que a su vez favorecerán aquellas determinadas multinacionales.

No es cuestión de añorar teocracias y monarquías absolutas, ni de minimizar los abusos del factor llamado religioso; pero sin el elemento divino, no puede haber paz ni justicia entre los hombres. Si mi opinión vale tanto como la tuya y no hay instancia superior, recurriremos a la violencia de la fuerza y si esta depende de las armas o de la mayoría intentaremos por todos los medios conquistar el poder. Si *homo homini lupus* y no hay ningún elefante al que todos respeten, los lobos se devorarán unos a otros ape-

nas se produzca un conflicto cualquiera. No se trata de que un lobo salte a lomos del elefante e imponga sus leyes. Esto es la teocracia en sentido peyorativo. Si democracia representativa es problemática, la teocracia representativa es monstruosa... lo que no quiere decir que no pueda haber un orden sagrado; pero este orden no es de representantes sino de símbolos.

Ahora bien, el reconocimiento de una instancia superior no puede ser impuesto. Ha de ser descubierta y reconocida. Este es el poder del mito. La democracia de fracciones, es decir de «partidos», sólo funciona donde reconocen el «todo» por encima de las partes (los partidos), se llamen patria, bien común, Dios, paz o lo que sea. Entonces los partidos sólo discuten sobre los medios para conseguir un fin. Este fin es el mito—en el que todos creen.

El problema surge cuando este fin se hace estrecho y parcial en la conciencia de algunos. El bien de mi pueblo puede entrar en conflicto con el bien de otra nación. Es el peligro de los nacionalismos. Y si ahora el planeta nos resulta pequeño quizás llega el momento de volver a descubrir el sol... valga la metáfora. De un sol naturalmente que brilla para todos los hombres («justos y pecadores») y para toda la tierra.

Antropología idealista

Otra falacia es la que ya hemos insinuado antes y que consiste en decir que la democracia es teóricamente lo mejor del mundo, pero aún no la hemos probado. La falacia es la misma que se hizo con el comunismo y que todavía se hace con el cristianismo. Su verosimilitud tiene raíces muy profundas en Occidente: es la verosimilitud platónica. La *idea*, democrática, comunista, cristiana..., puede ser perfecta, pero la idea no es la realidad. Y tanto la democracia como el comunismo como el cristianismo pretenden ser una realidad. No es excusa hablar de la dignidad del cristianismo y de la indignidad de los cristianos. «Por sus frutos los conoceréis». ¿Cómo puede conocerse el cristianismo desde fuera si no es por el comportamiento de los cristianos? De la misma

manera, ¿cómo puede conocerse el funcionamiento de las democracias si no es mirando cómo las democracias funcionan? Decir que «la democracia es químicamente pura; son los hombres los que la estropean» no es una excusa. ¿Qué tiene, pues, la democracia que cuando se quiere poner en práctica falla?—sin entrar en el problema espinoso y capital de la relación entre la idea y la cosa.

Se nos dirá que la democracia ha fallado tanto como el comunismo, por ejemplo. Aparte de que a escala mundial se podría dudar de esta afirmación y de que las comparaciones siempre son odiosas, la cuestión no se resuelve encontrando un caso peor; «mal de muchos consuelo de tontos». La crítica a la democracia, precisamente porque creemos que nos abre un buen camino, no puede contentarse con ser un mal menor. Hay que profundizar más. El hombre no es un lobo ni un angelito. «Sed quis custodiet ipsos custodes?», ya había preguntado Juvenal en sus *Sátiras* (VI, 347).

El individualismo

Este es un factor muy importante y ambiguo que constituye la fuerza y la debilidad de la democracia. Mientras dure el mito del individualismo la democracia será fuerte. Si este mito se resquebraja la democracia de debilitará.

La prueba histórica de lo que estoy diciendo la tenemos en el hecho de que la democracia priva en aquellos países donde el sentido de la individualidad está más desarrollado. Quien conozca América central y del Sur, Asia y sobre todo África notará una cierta «extranjerización» de la democracia. La gente no se la cree.

Sería un gran error contraponer individualismo a colectivismo como se hacía generalmente en tiempos de la guerra fría. Las guerras no dejan la serenidad al espíritu ni tan siquiera para pensar. Y este falso dilema tiene mucho que ver con la caída del comunismo y la trágica situación actual de los antiguos pueblos soviéticos.

La alternativa al individualismo no es la colectividad sino la persona—que en ella misma es un nudo de relaciones que van desde los vínculos sanguíneos, de clan, casta, pueblo, lengua, etc., hasta los límites mismos del universo. El hecho de los abusos y las exageraciones no justifica el extremo opuesto. En la India, por ejemplo, se distingue entre casta y *casteísmo*, comunidad y *comunalismo*. A partir de ahora nuestras reflexiones se implican la una en la otra.

Primacía de la cantidad

Todo es coherente. Si el hombre es un individuo sus relaciones con los demás como con la tierra y con la divinidad están basadas en lazos externos y accidentales de sustancia a sustancia. En una palabra, haciendo saltos muy largos, ello significa la primacía de la cantidad por encima de la calidad. Si la democracia ha de funcionar por números, por mayorías y minorías quiere decir que la cosa pública se ve y se juzga desde el punto de vista cuantitativo. No es por nada que este sea uno de los dogmas fundamentales de la ciencia moderna. La cantidad se nos presenta como el parámetro más importante de la realidad y son los algoritmos algebraicos del funcionamiento de las cosas los que nos dan las leyes que sigue la naturaleza—desde la naturaleza humana hasta la naturaleza de los electrones o de lo que sea. La primacía de la cantidad implica que ganar en número es la cosa más importante y aquello que hará que la democracia pueda funcionar. En la India, que se precia de ser la democracia más grande del mundo, se suele decir—no sin sorna—que no es una persona un voto sino una rupia un voto, o mejor dicho, mil rupias un voto, ya que ni tan siquiera puedes votar. No hablo de posibles excesos, hablo de la teoría misma, es decir, de la cuantificación como criterio fundamental de la vida humana y de la vida pública. Dice un texto hebreo: «No te pongas de parte de la mayoría para hacer el mal. Cuando seas testimonio en un proceso no te decantes por la mayoría, si esta falsea el derecho» (Éxodo XXIII, 2).

La euforia tecnológica moderna ha creído que podría soslayar la dificultad con medios artificiales y con la llamada democracia representativa donde ya no es el pueblo quien decide ni quien gobierna sino sus representantes. Me pregunto cuántos pueblos quieren la guerra y seguir fabricando armas, por ejemplo, pero los expertos que los representan dicen que la economía y la seguridad nacional exigen estos sacrificios. Lo reservamos para el punto siguiente.

Deberíamos superar la tentación moderna de permanecer en el análisis individualista. En la realidad todo está conectado con todo, y no podemos aislar el análisis de la democracia desconectándola del resto que le da soporte. La democracia es un sistema coherente con su mito.

Este predominio de lo cuantitativo, a partir del cambio radical que supone en la calidad de las cosas cuando sobrepasa un cierto umbral, presupone también que el pueblo es una suma de individuos y que el todo es la suma de individuos que lo componen. Esto lleva a la creencia de que el bien común es la suma de los bienes particulares, es decir, que la suma de las partes da la totalidad (cosa que después de Gödel no funciona ni en matemática, excepto para algoritmos puramente algebraicos). La realidad no es nunca el fruto de la suma de las partes: la suma de mis dedos, de mi mano y de mis otros miembros no me dará la vida ni la salud de mi cuerpo. Una de las más patéticas expresiones modernas, en la que marxistas y liberales coinciden, son las palabras hacia el final de la segunda parte del *Manifiesto comunista* (1848) de Marx y Engels que querían crear una «asociación (humana) donde el desarrollo libre de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos». Y la paradoja quiso que para llegar a este bello ideal hubieran de pasar por «la dictadura del proletariado».

En primer lugar, hay que preguntarse si existe este bien común en que todos convergemos. Habría que investigarlo para obtener una respuesta. En segundo lugar, ¿es verdaderamente este bien común la suma de los bienes comunes particulares de los individuos? Quizás tampoco.

Y aquí entra la indebida extrapolación cuantitativa a la que nos referíamos. En una serie numérica pasar de *n* a *n+m* presupone la homogeneidad de los algoritmos. Pasar de la organización de una *polis* de treinta mil habitantes a un Estado de treinta millones, no se ha de regir necesariamente por las mismas leyes. Ya hemos citado la frase de Pericles; hemos dicho que la *ars politica* en una democracia no puede ser una especialidad de expertos. La cosa pública pertenece a todo el público, la preocupación y ocupación por el bien común han de ser comunes. Esto no es posible fuera de la escala humana. En una palabra, los principios de la democracia clásica no rigen para una democracia moderna.

El debilitamiento de la calidad

No nos referimos a lo que ya vieron Platón y Aristóteles, que la prudencia y el conocimiento no suelen estar en las masas sino a lo que ya vieron también los atenienses y que, mucho más adelante, ha aparecido cuando se ha hablado de democracia representativa. Es el hecho de que la proliferación de los números en un momento determinado implica un cambio cualitativo, como ya lo formuló Marx. No es lo mismo una democracia de sesenta mil andorranos que una democracia de doscientos treinta y dos millones o de ochocientas mil personas. En efecto, la democracia requiere lo que he denominado y elaborado de una manera más filosófica: el diálogo dialogal y no el diálogo dialéctico impersonal. Y el diálogo dialogal en última instancia se traduce en diálogo duologal. Si no puedo responder, si no puedo mirar a los ojos del otro, si no puedo decir «deténte un momento y explícate», si no puedo decir «esto no lo acabo de entender», si no puedo entrar en duólogo, no hay diálogo posible.

Dêmos, como hemos dicho, quiere decir 'pueblo' en un territorio y no masa. En un pueblo cada uno tiene un nombre y nombre propio, no un número. Y si es esencial para la democracia el

voto, este, como la palabra dice (de *vovere*, 'prometer'), se ha de hablar (a alguien que escuche), no contar. El alemán habla de *Abstimmen*, 'discernir voces', de *Stimme*, 'voz'.

El cáncer cuantitativo lleva al complejo de inferioridad que se apodera del individuo masa, un número insignificante en un conjunto que él no puede abarcar. Se pierde la conciencia de ser único y por lo tanto incomparable. Paradójicamente el individualismo lleva a la pérdida de la personalidad. No es de extrañar el absentismo político de los pueblos y la sustitución del *pathos* político por la concentración sobre el trabajo. «Ganarse la vida» en otras tradiciones quiere decir merecerla y gozarla. En esta cultura quiere decir trabajar para ganar dinero.

La tecnocracia

Digámoslo claramente: la democracia es incompatible con la tecnocracia. Ya hemos insinuado que la modernidad en su ingenuidad ha creído que se podía servir de la máquina de segundo grado porque esta era fruto del ingenio del hombre. Paradójicamente, el hombre fáustico ha olvidado que su poder es tan real que su creación participante de esta realidad se le escapa de las manos, como una cierta teología, ingenua también, nos dirá que la omnipotencia divina se encalla ante la libertad humana. Análogamente, la robotización moderna escapa también al control del mismo hombre que la ha «creado».

Digo esto para explicar el mencionado optimismo ingenuo de que la tecnocracia nos permite aquella comunicación y comunión humanas que son el requisito de la democracia.

Y creo que es este el punto más grave de la crítica y la causa de la crisis de la democracia moderna. Actualmente, la democracia ha sido sustituida de hecho por la tecnocracia. Digo tecnocracia, que es la aplicación de la tecnología, y no técnica, que es arte, esto es, la capacidad de hacer las cosas para nuestro bienestar, placer y confort. No olvidemos que la palabra «técnica» está emparentada con «tejido» y naturalmente con el *arte manual*,

con el sentido del *tacto* e incluso allí donde ponemos la *testa*, sin especular ahora sobre las raíces indoeuropeas *tekt*, de donde sale 'dar forma' y 'parir'.

Pues bien, la tecnocracia es el poder de la máquina de segundo grado que implica el dominio de la estructura, y que exige para funcionar una visión mecánica y mecanizada de la realidad. Por máquina de segundo grado entiendo aquellos mecanismos construidos con fuentes artificiales de energía obtenidas mediante la violencia a los ritmos cósmicos—como he intentado explicarlo en otros lugares. Si no se siguen sus leyes será el caos, de la misma forma que si quiero detenerme en mitad del vuelo me será un poco difícil. Hemos de obedecer las leyes de la tecnocracia, es decir, acatar el poder de la tecnología. Uno de los dinamismos que nos explicó Riccardo Petrella el otro día era precisamente esta fuerza casi irresistible de los valores tecnológicos que nos dicen cómo hemos de funcionar para que las cosas vayan bien. Un ejemplo de una máquina de segundo grado es la *megalópolis* moderna.

Por lo tanto, el individuo, fundamento de la democracia, está supeditado a conocimientos especializados, es decir, parciales y que no tocan a todo el hombre. Por otra parte, este individuo, si es sincero, ha de admitir que de lo que se le pregunta sobre la energía atómica, la economía, los plásticos, la química del carbón o de tantas cosas, sabe bien poca cosa. ¿Cómo podemos, pues, dar nuestro voto responsable sobre temas que requieren años y años de estudio, y que son de una complejidad extraordinaria? ¿Cómo podemos formarnos ni aunque sea un juicio somero y dar nuestro voto? En una palabra, la tecnocracia ha sustituido a la democracia.

¿Cómo podemos tener un orden democrático sólido construido sobre estas bases? Hemos perdido muchas veces la experiencia de la relación humana en profundidad. Quizás esto se aprenda desde el punto de vista intercultural.

Y este es mi último punto.

La monoculturalidad

Se habla mucho hoy día de interculturalidad, pero en el fondo uno se suele referir únicamente a la *transdiciplinariedad* a fin de enriquecer la cultura dominante con aportaciones foráneas —cosa comprensible y legítima por otra parte. No puedo expulsar un mal pensamiento—y como tal lo confieso. Es la sospecha de que esta cultura occidental tan poderosa que durante cinco siglos ha explotado al resto del mundo en todos los órdenes, ahora al verse en situación precaria, quiere continuar aprovechándose de las sabidurías de otras civilizaciones en beneficio propio—que después se dirá, naturalmente, en beneficio de toda la humanidad.

Se comprende perfectamente el deseo loable de una «democracia mundial» como el de una «ética global» porque con esta globalización se quiere poner un poco de orden en la situación actual, pero todavía no se ha superado el síndrome de la universalización—según, naturalmente, nuestros parámetros. Los límites de la democracia no pueden extenderse más allá de los límites de aquella cultura que la ha originado. Repito que las culturas no son folklore.

Esto no quiere decir que no sea posible una fecundación mutua entre culturas—y sobre esto todavía haremos unas consideraciones finales.

3. LOS LÍMITES DE LA DEMOCRACIA

El tránsito del plural al singular me permite decir que una vez hemos tocado el límite hemos descubierto el fundamento y su relatividad. En el límite se toca fondo y al mismo tiempo se descubre que el fondo no nos pertenece. El límite está en las raíces, pero estas se enraizan en el magma humano que no es propiedad privada de ningún individuo ni de ninguna cultura. Un

amigo mío (C. D. Lummis) norteamericano, pero profesor en Tokio, ha publicado este año un libro, *Radical Democracy* que acaba con una glosa a la mitología de Perséfone (la Proserpina latina), en contraposición a la leyenda de Sísifo para darnos la esperanza de que a pesar de la degeneración de la democracia cuando esta se institucionaliza ella misma vuelve del Hades para nuevas primaveras después que Deméter, la diosa del grano y madre de Perséfone, convenciera a Zeus para que obligara a Hades, el dios del mundo subterráneo, a liberar a su hija de la cual se había enamorado perdidamente—pero como la hija transgredió la condición de no comer en el reino de los muertos, le obligaron a quedarse tres meses con Hades. Es en invierno cuando el grano no crece... cuando la democracia parece muerta... Demos algunos consejos de campesino para superar el invierno.

La isocracia

«Todos somos iguales» es un dogma débil porque no somos iguales. Esta es la falacia capital del denominado liberalismo—sobre todo de mercado. La *isonomía* lo califica diciendo que somos iguales ante la ley. Pero la ley es abstracta y no puede ser concreta. Si cada uno tiene su ley, como sugiere el paradójico San Pablo (Rom II, 14), no hay ley. Y digo, entre paréntesis, paradójico, porque en esto iguala a los cristianos, los gentiles, en oposición a los judíos (Rom III, 20; IV, 14; y *passim*). Dejando esto de lado, la libertad sólo puede existir entre iguales, y los hombres son diferentes.

Hemos de encontrar, por consiguiente, un sistema político, de gestión de la *polis*, que tome en cuenta estas diferencias y que no quiera reducirlo todo a una igualdad abstracta ante la ley. La ley, por otra parte, es necesaria. Cito una frase lapidaria de Lacordaire de 1838: «Entre le fort et le faible, c'est la liberté qui opprime et la loi qui libère». Pensemos que la que dice ser la democracia más grande del mundo, la India, tiene más de cien millones de niños en trabajos forzados, o sea, que por cada español

hay tres niños indios que hacen posible la competitividad del Estado de Delhi en el mercado mundial. Y de estos cien millones, a pesar de las resoluciones del tribunal supremo del país y de otras protestas, hay entre quince y veintinueve millones en verdadera esclavitud (de doce a dieciséis horas de trabajo, castigos corporales, etc.) por deudas de sus padres que a veces se reducían a dos mil pesetas—pero el interés es del 120 por 100 al mes. ¿Son estos los que defienden la privatización y el denominado mercado libre? Leed las ciento setenta y nueve páginas del *Human Rights Watch* de Nueva York (la situación empeora año tras año, como demuestran las estadísticas de los beneficios exorbitantes de las compañías que se benefician de este trabajo [*Frontline,* del 24 de enero de 1997]). De esto no se habla demasiado, y naturalmente los niños no protestan públicamente, ni tienen sindicatos. Esta consideración no es marginal a una reflexión sobre la democracia. Los países llamados demócratas son causa indirecta de esta situación y si el *dêmos* no somos nosotros solos, todos somos corresponsables de los doscientos cincuenta millones de niños en el mundo, según datos de la Unicef (1996), sin mencionar los trece millones de niños menores de cinco años que mueren anualmente por desnutrición.

No cito lo que dice el Evangelio sobre Mamona (Mt. VI, 24; etc.), me limito a recordar a Aristóteles que dice que el peor enemigo de la democracia es la desigualdad económica entre los hombres. Si hay ricos y pobres—viene a decirnos Aristóteles en el siglo III a C.—no puede haber democracia. El maestro de Alejandro considera un obstáculo más grande la diferencia económica que la diferencia entre estamentos, clases o etnias. Valdría la pena comentar todo el pasaje, *Pol.* III, 7 (1279 a 24-1280 a 7) donde Aristóteles se inclina por una armonía entre oligarquía (porque los ricos son pocos) y democracia (donde los pobres son mayoría), pero ni una ni otra aisladamente se interesan vitalmente por el bien común.

Esto me lleva a resucitar las palabras que Herodoto cita al menos una vez (V, 92 a, 1): «Igual reparto de poder». Esto signi-

fica volver a la medida humana y no tecnocrática, de manera que sea el pueblo quien gobierne y no el gobierno. ¿Es hoy día posible? Este es el gran desafío.

El cultivo de la *isocracia* implica el ejercicio de la «virtud política» que, según los antiguos, no puede ser delegada. Este es el gran problema actual: el paso de lo dialéctico a lo duologal y dialogal. Hay que darse cuenta de que las especializaciones son necesarias en problemas especializados; es decir, secundarios de la vida humana, pero que el sentido de la vida es vivirla y no precisamente dominar a los demás. Esto se enseña poco en las escuelas—a pesar de su nombre, que significa 'ocio', *otium*, no *negotium*.

Esta armonía o igualdad de poder no puede entonces depender de la clase social, de los conocimientos especializados, del dinero o del número sino de la dignidad intrínseca de la persona humana. Y esta no viene conferida por un voto ni por otro, sino que nos viene conferida a todos en virtud de nuestra humanidad (*humanness, Menschlichkeit*). Al indispensable factor trascendente al que nos hemos referido.

Pluralismo

Estamos diciendo que la igualdad es un concepto abstracto. La igualdad supone ya la homogeneidad de las cosas iguales. Una pera es igual a una pera en tanto que concepto, y así sucede con el concepto hombre. Pero el hombre no es un concepto y cada hombre es único y por lo tanto irreductible a cualquier igualdad en su personalidad propia. Ya Aristóteles critica la democracia porque cree «que aquellos que son iguales en un aspecto son iguales en todos los aspectos, y que porque los hombres son igualmente libres pretenden que son absolutamente iguales» (*Pol.* V, 1, 1301 a 29-31). La última línea de la última carta de Platón (863 e 5), que es la despedida al amigo, le dice: «¡Y sé tú mismo!».

Esta *autenticidad* (de *autos* y emparentado con el sánscrito *asus*, 'vida') sería uno de los fundamentos del pluralismo. El pluralismo no quiere decir la mera tolerancia del otro porque toda-

vía no es demasiado fuerte; significa la aceptación de nuestra contingencia, el reconocimiento de que ni yo ni nosotros tenemos criterios absolutos para juzgar al mundo y a los demás. El pluralismo significa que hay sistemas de pensamiento y culturas que son incompatibles entre ellas o, utilizando una metáfora geométrica, inconmensurables (como lo son el radio y la circunferencia, o la hipotenusa y el cateto, pero «a pesar de ello» coexisten y se coimplican). La convivialidad es algo mucho más profundo que la *conllevancia.*

Es por todo esto por lo que nuestra época pide un cambio radical, si hemos de evitar la catástrofe del género humano. Las culturas coexisten pero no se entienden unas a otras, lo que se traduce por la superación del dominio de la esencia sobre la existencia, por la superación del monopolio de la racionalidad sobre el ser, sin caer en la irracionalidad. No quiero recordar aquí que se ha traducido mal e interpretado peor la frase aristotélica del hombre como «animal racional».

Todo esto se ve claro si invitamos a las otras culturas a las mesas redondas del diálogo que hoy es imperativo si no queremos destruirnos a nosotros mismos. Todo esto me ha llevado a hablar desde hace ya tiempo de la *democracia de las culturas* sin la cual no puede haber libertad entre los pueblos. Pero he de acabar.

La cultura de la paz

Decía al comienzo que el desafío de la época moderna es pasar de una cultura de la guerra (que eufemísticamente se traduce por «ser los mejores», «competitividad», etc.) a una cultura de la paz. Y paz no quiere decir ausencia de guerra, es una nueva cultura, un nuevo cultivo del espíritu humano y de la vida humana que no está basado en la competitividad ni en la guerra. La cultura de la paz es la cultura de la diversidad, de la que filosóficamente se podría hablar bajo el nombre de pluralismo.

La cultura de la paz no se basa en el poder sino en la autoridad. Hay una diferencia esencial entre poder y autoridad. Poder es el

que yo tengo, porque tengo más dinero, más ciencia moderna (sinónimo de control) o porque soy más fuerte. La autoridad me la dan los demás o, como todavía se dice en régimen democrático, se confiere. Yo reconozco tu autoridad porque, como dice la sabiduría de la misma palabra, tú me haces crecer (*ab augendo*). La cultura de la paz se fundamenta en la autoridad, no en el poder.

Por lo tanto, los medios no pueden ser ni el dinero, ni los conocimientos especializados, ni el poder sobre el otro, sino la autoridad. La autoridad, a diferencia del poder que puede ser propiedad privada, y por lo tanto individual, es relacional, es decir, personal. La autoridad supone un *nosotros* constitutivo del ser humano. El cambio radical a que me refería al inicio supone una mutación antropológica.

La cultura de la paz supone el cultivo de la palabra. Ramon Llull nos dice que la naturaleza ha provisto a todos los seres con medios de defensa y ataque. Unos tienen la piel fuerte, otros los dientes potentes, otros las uñas para defenderse y para vivir, de acuerdo con la ley de la naturaleza. Cuando el hombre coge las armas cae al nivel de las bestias: las armas sustituyen a sus uñas o a sus dientes, con los que no hace demasiado daño. ¿Cuál es el instrumento, el medio que la naturaleza ha dado al hombre para que defienda sus derechos?—se pregunta el sabio mallorquín. Es la lengua, se nos dice, con la que el hombre habla, la retórica de los antiguos, el arte de saber hablar, de presentar las cosas en este diálogo duologal donde la dinámica de la palabra se va desarrollando para llegar al consenso. Lo podríamos denominar *logokratia*: el cultivo de la palabra, aquella palabra que rompe el silencio, que crea hablando, que no repite lo que se ha dicho en la escuela, la televisión o que está escrito en los diccionarios. Todas las lenguas vivas son dialectos que se han hecho en el habla de los padres con los hijos y de los amigos entre sí. Con el tiempo se van creando nuevas formas de hablar.

Quisiera acabar acentuando una idea y proponiendo un símbolo que podría ayudar al crecimiento del nuevo mito de la cultura de la paz.

La historia de estos últimos seis mil años de experiencia humana se podría resumir—en una simplificación que necesita muchas matizaciones—en el descubrimiento del monoteísmo. Este monoteísmo, que es la creencia en la existencia de un centro absoluto, modelo de todo orden. En él tenemos la clave para entender las cosas. Y naturalmente quien tiene la llave tiene el poder. Este monoteísmo se ha concretado en sistemas monolíticos (monarquía, monismo, verdad absoluta, sistemas únicos de validez general. etc.) que han favorecido la pretensión de globalidad y de absoluto. El gran desafío moderno es romper estos sistemas monolíticos y pasar de la melodía a la sinfonía, del monoteísmo a la trinidad, del monismo al no dualismo.

En este mundo nuestro de raíces helénicas, el símbolo que nos podría servir sería el paso de la arena al *ágora*. Arena es una palabra de origen etrusco que sugiere lucha, competición, victoria. La arena es la arena para los gladiadores. El ágora es el espacio donde se habla, se reúne, se discute, donde el enemigo—si se quiere utilizar esta palabra—es presentado: se le habla, se le acepta y se ve quién de los dos, de los tres o de los que sean, tiene razón. El *ágora* tiene que ver con la asamblea y con la iglesia. Hay que volver a ofrecer estos espacios donde los hombres puedan hablar sin miedos. El habla no son sólo transacciones que puedan hacerse con Internet; es este don que el hombre tiene que le permite vivir una vida plena.

Dejadme que acabe con una anécdota que como todas las anécdotas no dice nada y lo dice todo. El primo de un estudiante mío, en los años en que Kennedy había creado aquello de la fuerza de la paz para enviar ayuda al denominado Tercer Mundo, fue a realizar una tarea docente a un pueblecito de África. Pero no quería enseñar a los niños nada de lo que sabía porque lo consideraba un acto de colonialismo. Lo único que aceptó fue dar clases de gimnasia. Un día llegó ante los niños con una caja de caramelos, y no sé qué más. Todos los niños esperaban a este joven alto, bueno, grande (los africanos tienen el complejo de no ser blancos). Y el joven americano les dijo: «Mirad aquel árbol

de allí, a cien o doscientos metros, yo diré uno, dos y tres y os ponéis a correr. El que gane tendrá los premios merecidos». Los siete u ocho niños que había en el pueblo ya estaban nerviosos. Dijo «uno, dos y tres», y todos los niños se dieron la mano y corrieron juntos: querían compartir el premio. Su felicidad estaba en la felicidad de todos. Quizás estos niños dan motivos para unos nuevos fundamentos de la vida democrática. Gracias.

BIBLIOGRAFÍA

BAINTON, R. H.
Christian attitudes toward War and Peace: A Historical Survey and Critical Re-evaluation, Nueva York (Abingdon), 1960.
BARBER, B.
The Conquest of Politics: Liberal Theory in Democratic Times, Princeton, N. J. (Princeton University Press), 1988.
BAUDIN, L.
La vie quotidienne au temps des derniers Incas, París (Hachette), 1955.
BHAGAVADGITA
Cf. ZAEHNER, R. C., 1969.
BIHR, A.
«Malaise dans l'état-nation», *Le Monde Diplomatique*, febrero, 1992 (7).
BUDDASA, B.
Bouddhisme et socialisme, París (Les deux océans), 1987.
CANCIK *et alia.*
Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Stuttgart (Kohlhammer), vol. I (1988).
CASTELLI, E. (ed.)
Religione e politica, París (Aubier), 1978.
CLAUSEVITZ, K. VON
Vom Kriege, Berlín [s.e.], 1832.
CLEARY, T.
The Tao of Politics, Boston (Shambhala).
DANIELOU, J.
L'oraison, problème politique, París (Fayard), 1965.
DE L'HOSPITAL, MICHEL
Cf. HOSPITAL, MICHEL DE L', 1951.

DREYFUS, H. L.
«De la techné à la technique: le status ambigu de l'ustensilité», en *L'Être et le Temps*, en *Cahiers de l'Herne, Heidegger*, París (L'Herne), 1983, pp. 285-303.
ELIADE, M.
Fragments d'un journal I et II, París (Gallimard), 1973; 1981.
ELLUL, J.
«La politique moderne lieu du démoniaque», en *Religione e politica: Archivio di Filosofia*, Padua (CEDAM), 1978, pp. 101-112.
FREUND, J.
Qu'est-ce que la politique, París (Sirey), 1965.
FUSTEL de COULANGES
La cité antique, París (Hachette), 1864. (Hay ed. esp.: Barcelona, Iberia, 1987.)
GRAU, M. C. *et alia.*
«Andorre bientôt souveraine», en *Le Monde Diplomatique*, suplemento marzo (1992), pp. 25-28.
GROSS, D.
«Temporality and the Modern State», *Theory and Society*, 14 (1985), pp. 53-82.
GUILLAIN, R.
«La révolution culturelle, préface à mai 68?, *Le Monde*, 6-VI-1968; reimpresión en *Le Monde*, «40 ans de China populaire», número especial octubre 1989.
HAVEL, V.
«La politique du goût de la mesure et de la réflexion», *Sources*, 34 (1992), pp. 14-17.
HENTSCHEL, R. y KUMAR, S. (ed.)
Metapolitik, Munich (Dianus-Trikont), 1985.
HOHEISEL, K.
«Religiongeographie» en CANCIK *et alia*, vol. I, pp. 108-120.
HOSPITAL, MICHEL DE L'
Œuvres complètes, París (ed. Pierre Joseph Spirindon Dufey, 1968), vol. I (reimpresión de la edición de 1824).
INTERCULTURE
«Apprendre de l'Afrique noire», *Interculture*, Montreal (Institut Interculturel de Montréal), vol. XI, I, 78.

IYER, R.
Parapolitics. Toward the City of Man, Nueva York (Oxford Univ. Press), 1979.
JAEGER, W.
Paideia, vol. I [s.l.] [s.e.] 1945.
KAUFMAN, P. I.
Redeeiming Politics, Princeton (Princeton Univ. Press), 1990.
KITTEL, G.
Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart (Kohlhammer), 1933 ss.
LANA, I.
L'idea della pace nell'antichità, S. Domenico di Fiesole. Florencia (Edizione Cultura della Pace), 1991.
LITT, E.
The Political Imagination, Glenwiew, Ill. (Scott Foresman), 1966.
MANGABEIRA, R.
Knowledge and Politics, Nueva York (The Free Press), Londres (Collier Macmillan), 1975.
MATE, R.
Mística y política, Estella (Verbo Divino), 1990.
MATHIEU, V.
Le public et le privé, París (Aubier), 1979.
MOMMSEN, TH.
Romische Geschichte, 4 vols., Berlín, 1886.
MORGAN, M. L.
Platonic Piety: Philosophy and Ritual in fourth century Athens, New Haven (Yale University Press), 1990.
NANDY, A.
«La culture, l'État et la redécouverte d'une politique indienne», *Interculture*, 99 (1988), pp. 2-19.
ONORATO, P. L.
Terrorismo e politica. Una alternativa per il terzo millennio., S. Domenico di Fiesole. Florencia (Edizione Cultura della Pace), 1990.
OTTO, W. F.
Les dieux de la Grèce, París (Payot), 1984.
ORBAIN, A. P.
«Ursprung und Inhalt der Zwei-Staaten Lehre in Augustinus *De Civitate Dei*», *Archiv für Begriffgeschichte*, XXIV/2 (1980), pp. 171-194.

PAGELS, E.
«The Politics of Paradise: Augustine's Exegesis of Genesis 1-3 versus that of John Chrysostomo», en *Harwar Theological Review*, 1,78: 1-2, enero-abril, 1985, pp. 67-99.
PANIKKAR, R.*
1961/IV *Patriotismo y cristiandad*, Madrid (Rialp).
1963/VI *Humanismo y cruz*, Madrid (Rialp).
1964/1 «Technique et temps: la technochronie», *Tecnica e casistica*, ed. E. Castelli. Padua (CEDAM), pp. 195-229.
1965/IX *Religión y religiones*, Madrid (Gredos).
1970/6 «The Supreme Experience: The Ways of West and East», *New Dimensions in Religious Experience*, ed. George Devine. Staten Island, NY (Alba House), pp. 69-93.
1975/4 «Seed-Thoughts in Cross-Cultural Studies», Monchanin (Montreal) VIII, 50, pp. 1-73.
1977/17 «Man as a Ritual Being», *Chicago Studies* (Chicago), XVI, 1, pp. 5-28.
1978/1 «Religion ou politique? Y a-t-il une solution au dilemme de l'Occident?, *Religione e Politica*, ed. M. M. Olivetti (Archivio di Filosofia), Padua (CEDAM), pp. 73-82.
1979/XXVII *Myth, Faith and Hermeneutics*, Nueva York (Paulist).
1980/3 «Words and Terms», *Esistenza, Mito, Ermeneutica*, ed. M. M. Olivetti (Archivio di Filosofia), Padua (CEDAM) II, pp. 117-133.
1982/XXVIII *Blessed Simplicity*; «The monk as Universal Archetype» (con trabajos de E. Cousins, C. Tholens, M. Dardenne, A. Veilleux, M. B. Pennington y P. Soleri), Nueva York (Seabury), 1982.
1982/17 «Alternative(s) à la culture moderne», *Interculture* (Montreal), 77, pp. 5-25.
1982/18 «Cross-Cultural Economics», *Interculture* (Montreal), 77, pp. 26-28.
1984/10 «Development endogene», *Interculture* (Montreal), 77, pp. 5-25.
1984/24 «Religious Pluralism: The Metaphysical Challenge», *Religious Pluralism* (Boston), V, pp. 97-115.
1985/8 «Der Mensch, ein trinitarisches Mysteriumm», *Die Verant-*

* La bibliografía de Raimon Panikkar sigue su propio sistema de numeración.

wortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christemtum, Hinduinmis und Buddismus, ed. R. Pannikar y W. Strüz, Friburgo (Herder), pp. 147-199.

1986/2 «The dialogal Dioalogue», *The World Religions Traditions*, ed. F. Whaling, Nueva York (The Crossroad Co.), pp. 201-221.

1987/13 «The Jordan, the Tiber, the Ganges. Three Kairological Moments of Christic Self-Conscionsness», *The Myth of Christian Uniqueness*, eds. J. Hick y P. F. Knitter, Maryknoll, Nueva York (Orbis), pp. 89-116.

1987/21 «El 'tecnocentrisme'. Algunes tesis sobre tecnologia», *Qüestions de vida cristiana* (Montserrat), 139, pp. 84-99.

1988/16 «La dialectique de la raison armée», *Concordia* (ed. y comp. R. Fornet-Betancourt y A. Gómez-Miller) (Frankfurt), 12, pp. 81-96.

1988/45 «L'émantipation de la technologie», *Alternatives au développement*, ed. Robert Vachon, Montreal (Centre Interculturel Monchanin), pp. 293-313.

1990/XXIX *La torre di Babele*, «Pace e pluralismo», S. Domenico di Fiesole, Florencia. (Edizione Cultura della Pace).

1991/XXXI *Der Weisheit eine Wohnung bereiten*, Munich (Kösel).

1991/32 *La nova innocència*, Barcelona (Llar del Llibre, Colección Vivarium), pp. 111-127.

1991/21 «There Is No Outer Witout Inner Space, Concepts of Space. Ancient and Modern», ed. K. Vatsyayan, Nueva Delhi (Abhinav), pp. 7-38.

1993/XXXIII *The Cosmotheandric Experience. Emerging religious conciousness*, ed. e intr. de Scolt Eastham Marynoll NY (Orbis).

1993/XXXIV *Ecosofia: la nuova saggeza: per una espiritualitá della terra*, Assisi (Citadella Editrice).

1995/LXI *Invisible Harmony Essays Contemplation & Responsability*, ed. Harry James Cargas, Minneapolis (Frortress).

PAREKH, B.

«When will the State whither away?», *Alternatives*, XV, 3 (1990), pp. 247-262.

POLANY, M.

Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy, Londres (Routledge & Kegan Paul Ltd.); Chicago, Ill. (Univ. of Chicago Press); Canadá (Univ. of Toronto Press); 1958.

RAMONET, I.

«Les rebellions à venir», en *Le Monde Diplomatique*, marzo (1992), p. 1.

R. G. G.
Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3ª ed., Tubinga (Mohr) (7 vols.), 1957-1965.
RITTER, J.
Historisches Worterbuch der Philosophie, Darmstadt (WBG); el volumen sobre *Politik* data de 1989.
ROMMEN, H.
«Staat-Staats-philosophie», en *Sacramentum Mundi*, Friburgo (Herder), vol. IV (1969), p. 717.
SCHMITT, C.
Der Begriff des Politischen, Tubinga, 1927 (3ª ed., 1933 y 1963).
SELLIN, V.
«Politik», en *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart (Klett-Cotta) vol. IV (1978), pp. 789-874.
SIRII, C. A.
«*La preeminencia de la civitas, la insuficiencia de la polis*», San Salvador, El Salvador (Ministerio de Educación), 1967.
SLOTERDIJK, P.
Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik, Frankfurt (Suhrkamp), 1993.
TAMINIAUX, J.
«L'essence vraie de la technique», *Cahiers de L'Herne, Heidegger*, París (L'Herne), 1983, pp. 263-284.
TAUBES, J.
Die politiche Theologie des Paulus, Munich (Fink).
TEMPLE, D.
«L'Economicide», *Interculture*, 98 (1988), pp. 10-47.
TOYNBEE, A.
A Study of History, Oxford, 1934.
VOEGELIN, E.
The World of the Polis (Order and History, vol. II), Baton Rouge (Louisiana State Univ. Press), 1957.
The Ecumenic Age (Order and History, vol. IV), Baton Rouge (Louisiana State Univ. Press), 1974.
WEIL, S.
Oppression et liberté, París (Gallimard), 1955⁵.

ÍNDICE DE NOMBRES